

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'«EMPOWERMENT» DES FEMMES DANS LA GESTION
PARTICIPATIVE DES FORÊTS SACRÉES DU SUD DU BÉNIN :
LE CAS DE LA FORÊT «BAMÈZOUNMÈ»

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN GÉOGRAPHIE

PAR
FRIED LINDA MIREILLE ASSOGBA

SEPTEMBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent en premier lieu à toutes ces femmes et à tous ces hommes qui ont accepté de se prêter à mes questions.

Mes remerciements vont ensuite à l'endroit de l'Agence Canadienne de Développement International (ACDI) à travers le Programme Canadien de Bourses de la Francophonie (PCBF) qui m'a offert l'opportunité d'étudier au Canada en finançant mes études.

Sincères remerciements à Jean-Philippe Waaub et Édith Mukakayumba, respectivement directeur et co-directrice de ce travail de recherche, qui, malgré leurs multiples occupations ont été entièrement disponibles pour l'encadrement de ce mémoire. Vos conseils et remarques ont été un leitmotiv dans la rédaction de ce mémoire de maîtrise. Profonde gratitude.

Je ne pourrais oublier ma famille au Bénin, qui, malgré la distance lointaine m'a toujours accompagnée par sa présence morale et spirituelle.

J'adresse un énorme et franc merci à Cédric Okou, pour sa pleine disponibilité, son attention et son soutien moral et affectif sans cesse renouvelés. Affection indéfectible.

Un sincère merci est également attribué à Djabar Adéchian et à tous ceux qui à titre individuel, m'ont fourni de la documentation sur le sujet.

Fried Linda Mireille ASSOGBA

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	vi
LISTE DES TABLEAUX	vii
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	viii
LISTE DES SYMBOLES	x
RÉSUMÉ.....	xi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I.....	5
PROBLÉMATIQUE, PERTINENCE SOCIALE ET DISCIPLINAIRE.....	5
1.1 Problématique.....	5
1.2 Pertinence sociale et disciplinaire.....	9
CHAPITRE II.....	11
REVUE DE LITTÉRATURE	11
2.1 Concept de forêt sacrée	11
2.2 Concept de gestion participative.....	15
2.3 Concept d' <i>empowerment</i> des femmes	18
CHAPITRE III	24
MATÉRIEL ET MÉTHODES	24
3.1 Matériel	24
3.1.1 Territoire à l'étude.....	24

3.1.2	Population étudiée	29
3.2	Méthodes	34
3.2.1	Méthodes de collecte d'information	34
3.2.2	Méthodes de traitement et d'analyse des données	36
3.2.3	Méthodes de présentation des résultats	37
CHAPITRE IV		38
RÉSULTATS ET DISCUSSION		38
4.1	La forêt sacrée <i>Bamèzounmè</i> : système de représentations, perceptions locales et rôle des femmes	38
4.1.1	Concept de forêt sacrée selon les répondants	38
4.1.2	Sacralité de <i>Bamèzounmè</i> et la place qu'y occupent les femmes	39
4.1.3	Genèse de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	42
4.1.4	Importance de la forêt <i>Bamèzounmè</i> dans la vie et la culture des peuples concernés.....	44
4.1.5	Transcription de l'entrevue avec le chef sacré et rôle joué par les femmes dans l'utilisation actuelle de la mare des <i>Ahossi</i>	47
4.1.6	Critères sociologiques intervenant dans la gestion de la forêt <i>Bamèzounmè</i> ..	50
4.2	Mécanismes participatifs actuellement en œuvre dans la gestion de la forêt <i>Bamèzounmè</i> et perspectives d'avenir.....	56
4.2.1	Mécanismes participatifs actuellement en œuvre dans la gestion de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	56
4.2.2	Perspectives d'avenir de la gestion de la forêt <i>Bamèzounmè</i> proposées par les répondants.....	59
4.3	L' <i>empowerment</i> des femmes dans la gestion participative de la forêt sacrée <i>Bamèzounmè</i>	61
4.3.1	Affirmation par les femmes de leurs compétences personnelles dans l'utilisation des produits de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	61

4.3.2	Existence d'une volonté exprimée chez les femmes de changer leur situation actuelle.....	63
4.3.2.1	Résultats	63
4.3.2.2	Discussion.....	63
4.3.3	Existence d'une capacité à résoudre seule ou en groupes les problèmes	64
4.3.4	Existence d'un espace de communication entre les femmes	65
CONCLUSION ET RECOMMANDATIONS		66
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES		74
ANNEXE A.....		79
QUESTIONNAIRE PRINCIPAL À L'INTENTION DE TOUS LES ACTEURS		79
ANNEXE B		88
QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES AU QUESTIONNAIRE PRINCIPAL ET ADRESSÉES UNIQUEMENT AUX RÉPONDANTES.....		88
ANNEXE C		90
TRANSCRIPTION DE L'ENTREVUE AVEC LE CHEF SACRÉ ET SYNTHÈSE DES NOTES PRISES SUR LES QUESTIONNAIRES		90
ANNEXE D : CODIFICATION DU QUESTIONNAIRE		100

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
2. 1	Schématisation de l' <i>empowerment</i>21
2. 2	Le développement des compétences de la femme.....22
3. 1	Quelques images de forêts sacrées du Sud du Bénin25
3. 2	Carte du département de l' <i>Ouémé</i> (Agent INSAE, 2008)26
3. 3	Carte d'occupation du sol de la commune des <i>Aguégus</i> en 2003 et localisation de la forêt sacrée <i>Bamèzounmè</i>27
3. 4	Forêt <i>Bamèzounmè</i>28
3. 5	Forme de la forêt <i>Bamèzounmè</i>28
3. 6	Symbole de la forêt <i>Bamèzounmè</i>29
4. 1	Diverses utilisations de la forêt <i>Bamèzounmè</i> connues des répondants44
4. 2	Histogramme de l'âge des répondants.....51
4. 3	Organigramme de gestion de la forêt <i>Bamèzounmè</i>54

LISTE DES TABLEAUX

Tableau		Page
I. 1	Évolution des superficies boisées du Bénin de 1980 à 1995	1
3. 1	Concepts, variables et indicateurs	33
4. 1	Fréquences des répondants selon leur fonction	53
4. 2	Fréquences des répondants selon l'âge et la fonction.....	55

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

ACDI	Agence Canadienne de Développement International
AFAB	Association des Femmes Alphabétiseuses du Bénin
AFBD	Association des Femmes Béninoises pour le Développement
AFJB	Association des Femmes Juristes du Bénin
AEF	Association d'Entraide des Femmes
CENATEL	Centre National de Télédétection
CDB	Convention sur la Diversité Biologique
CNDD	Commission Nationale pour le Développement Durable
CNIFD	Commission Nationale d'Intégration des Femmes au Développement
CRDI	Centre de Recherche pour le Développement International
ÉPA	École du Patrimoine Africain
FAO	Food and Agriculture Organization
FED	Femmes dans le Développement
FNUF	Forum des Nations Unies sur les Forêts
HEC	Hautes Études Commerciales
IFD	Intégration des Femmes dans le Développement
INSAE	Institut National de la Statistique et de l'Économie
MNPRÉ	Ministère du Plan et de la Restructuration Économique
OCDE	Organisation de Coopération et de Développement économiques
OMS	Organisation Mondiale de la Santé

ONG	Organisation Non Gouvernementale
PAE	Plan d'Action Environnemental
PCBF	Programme Canadien de Bourses de la Francophonie
PNUD	Programme des Nations Unies pour le Développement
UQAM	Université du Québec à Montréal

LISTE DES SYMBOLES

cm	centimètre
F	féminin
ha	hectare
M	masculin
min (ou ')	minute
°	degré
%	pour cent

RÉSUMÉ

Au Bénin, la promotion des femmes dans les sphères décisionnelles est sujette à des pesanteurs socioculturelles. Dans le cas des forêts sacrées gérées de façon traditionnelle, l'implication des femmes pourrait être perçue comme un affront aux dirigeants traditionnels, si des politiques pouvant favoriser cette implication des femmes n'étaient pas étudiées.

L'objectif principal visé par cette étude intitulée : « *l'empowerment des femmes dans la gestion participative des forêts sacrées du Sud du Bénin : le cas de la forêt Bamèzounmè* » est d'identifier les composantes des stratégies adéquates à une implication plus accrue des femmes dans la gestion participative de ladite forêt. Quatre objectifs spécifiques ont été dégagés. Il s'agit :

- 1) d'identifier, parmi les éléments endogènes de gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, ceux qui joueraient en faveur de la participation des femmes ;
- 2) d'identifier les mécanismes de participation des femmes à la gestion actuelle de la forêt sacrée *Bamèzounmè* ;
- 3) d'évaluer l'*empowerment* des femmes ;
- 4) de proposer des mesures pouvant faciliter le renforcement de l'*empowerment* des femmes dans la gestion participative de la forêt sacrée *Bamèzounmè*.

La recherche documentaire, l'observation directe du milieu et les entrevues avec les acteurs intervenant dans la gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè* sont les méthodes utilisées pour la collecte de l'information. Les données ont été traitées de façon qualitative et quantitative à l'aide du logiciel Excel.

Les critères sociologiques donnant accès à la gestion de la forêt *Bamèzounmè* sont la langue, l'âge, le sexe et le statut familial de l'individu. Grâce aux activités artistiques notamment à la danse, les femmes jouent le rôle spécifique de griottes lors des cérémonies culturelles. Mais leur participation à la gestion de cette forêt n'est que symbolique et limitée à la réception de l'information. Pour améliorer cette position, les répondantes pourraient user de ce levier qu'est la danse. Cependant, l'*empowerment* de ces femmes indique qu'à l'exception des aptitudes communicationnelles et des compétences en médecine traditionnelle dont disposent les répondantes, leur conscience critique et leur estime de soi communautaire ne sont pas à un niveau qui puisse favoriser le renforcement de leur pouvoir d'agir dans la gestion participative de la forêt sacrée *Bamèzounmè*.

En amont de toute politique visant une participation plus accrue des femmes dans la gestion participative de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, une sensibilisation des femmes et de tous les acteurs concernés est indispensable. La reconsidération des femmes dans la gestion participative passera par le développement de la danse qui ne sera possible que via un développement éco-touristique axé sur la forêt sacrée *Bamèzounmè*. L'organisation des femmes en groupements de danse et d'activités génératrices de revenus est aussi envisageable.

Mots clés : femmes, gestion participative, forêts sacrées, genre et *empowerment*

INTRODUCTION

Petit pays de l'Afrique de l'Ouest, le Bénin subit depuis quelques années une désertification rapide. Les données factuelles du tableau I.1 montrent l'évolution, exprimée en hectares, des formations végétales du Bénin, de 1980 à 1995.

Tableau I. 1 Évolution des superficies boisées du Bénin de 1980 à 1995

Type de formation	1980	1985	1990	1995
Forêts décidues, semi-décidues et galeries forestières	63 125	59 427	55 946	52 669
Forêts claires et savanes boisées	1 274 375	1 119 726	1 129 449	1 063 289
Savanes arborées et arbustives	6 095 625	5 738 560	5 402 411	5 085 954
Formations saxicoles	235 000	221 234	208 275	196 075
Formations périodiquement inondées	162 500	152 981	144 020	135 584
Total	7 830 625	7 371 928	6 940 101	6 533 571

<http://www.fao.org/docrep/003/x6744f/X6744F06.htm>. Page consultée le 11 Juin 2009

Au regard de cette avancée de la déforestation, des actions visant un développement durable du secteur des forêts se sont avérées nécessaires. Selon FNUF (2004), dès 1991, ce fut le lancement du Plan d'Action Environnemental (PAE) suivi de l'édition, en 1993, d'un document cadre portant sur les nouvelles grandes orientations de la gestion des ressources naturelles au Bénin. Toujours en 1993, le Bénin a ratifié la Convention sur la Diversité Biologique (CDB) et des dispositions particulières visant à conserver cette biodiversité ont été prises à travers la loi n° 93-305 du 13 décembre 1993. Mais avant, en juillet 1993, le Bénin s'était doté d'un code forestier. En 1994, une politique forestière a été élaborée suivie, en 1995, de la création d'un comité de suivi et de mise en œuvre de ladite politique.

L'approbation de l'Agenda 21 National, en 1997, après la convention de Rio de Janeiro sur l'environnement et le développement, vint appuyer la loi sur la CDB. Dès lors, de nouvelles directions et une attention particulière sont données à la conservation de la diversité biologique. Les tendances actuelles de la gestion des ressources forestières vont dans le sens d'une préservation de la biodiversité impliquant les populations riveraines comme acteurs à la base.

C'est dans ce cadre que s'insère la protection des forêts sacrées, réservoirs de la biodiversité. Plusieurs facteurs de déstabilisation sont à l'origine de la perte des forêts sacrées au Bénin. Mentionnons :

- le classement des forêts par le colon qui a provoqué leur abandon comme lieux de culte;
- l'importation des religions monothéistes (islam et christianisme) lors de la colonisation, dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle (Juhé-Beaulaton et *al*, 2006), qui a eu pour conséquence l'abandon progressif des croyances aux arbres et aux forêts suivi d'une forte pression anthropique sur les forêts sacrées (Kokou et Sopkon, 2006);
- une agriculture coloniale qui a nécessité d'importants défrichements.

En effet, avant l'époque coloniale, la gestion des forêts au Bénin était sous la responsabilité des chefs traditionnels, animistes pour la plupart. À cette époque, les ressources étaient abondantes et satisfaisaient à tous les besoins de la population, bien que le ramassage du bois mort et la cueillette des fruits fussent les seuls droits d'usage accordés aux populations riveraines. Aucune loi, ni juridique, ni administrative, ne régissait cette gestion; les règles étaient plutôt religieuses et centrées sur les divinités et ce, jusqu'à l'époque coloniale (1940 à 1950) où ces forêts ont été classées (Juhé-Beaulaton et *al*, 2006).

Selon toujours Juhé-Beaulaton et *al* (2006), après les indépendances en 1960, les pressions anthropiques sur les forêts sacrées se sont intensifiées, notamment à cause de l'explosion démographique et de la recherche effrénée de terres arables. En 1975, sous le régime marxiste-léniniste du général Mathieu Kérékou, les coupes des forêts sacrées se sont poursuivies avec la lutte contre les pratiques obscurantistes de la sorcellerie. À partir des années 1980, l'intérêt pour les forêts sacrées commençait à se manifester chez les

scientifiques. Cette prise de conscience de la communauté scientifique va se généraliser et s'accroître avec la réhabilitation de certains sites sacrés, la reconstruction des lieux de culte et le premier festival du culte *vodou* (ensemble des divinités du Bénin) en 1993. En plus des diverses conventions et lois qui existent déjà, un projet de loi élaboré en 2005 et portant statut des forêts communales est à l'étude et s'attache à accorder un statut juridique aux forêts sacrées.

Toujours dans le cadre du développement du secteur forestier, notamment avec l'Agenda 21 National en 1997, les populations riveraines des forêts, particulièrement les femmes, sont associées à la gestion à travers des groupements villageois de gestion de la faune et de la flore (FNUF, 2004). Cette nouvelle implication des femmes dans la gestion améliore considérablement leur statut dans la sphère décisionnelle. De façon générale, au Bénin, bien que les femmes constituent le groupe le plus important de la population, elles sont faiblement représentées dans les instances décisionnelles. En politique par exemple, «en 2007, nous retrouvons un taux de 7,23% de femmes élues à la députation et seulement 3,9% élues aux instances communales, ce qui place le Bénin au 33^{ème} rang sur un total de 44 pays en Afrique subsaharienne» (Lagacé, 2007, p x). Les divers facteurs à l'origine de cette sous-représentation des femmes aux instances décisionnelles sont «les pesanteurs culturelles encore ancrées dans la tradition béninoise et les difficultés socio-économiques auxquelles les femmes sont confrontées» (*ibid.*, p x). Selon cet auteur, ces pesanteurs culturelles dont les femmes sont victimes datent de la période coloniale. Guerrières, à l'époque des empires et des royaumes *dahoméens* (le *Dahomey* étant l'ancien nom du Bénin), les femmes occupaient les premières places lors des sorties royales; ce sont elles qui jouaient le rôle de griotte (les griottes sont des femmes qui marchent en avant du roi lors de ses sorties, lui dit des louanges dansent et égaient les cérémonies). Braves, redoutables et redoutées, les amazones *dahoméennes* faisaient preuve d'une ténacité face à l'adversaire lors des conquêtes territoriales. Face aux colons, elles ont résisté pendant longtemps dans les champs de bataille avant de se replier suite à la défaite du roi Béhanzin.

Depuis l'époque coloniale, le statut social des femmes dans la société a considérablement changé. Aujourd'hui, ce statut social est réduit aux rôles d'épouses, de mères, de ménagères, de femmes soumises à leurs maris et dépourvues du droit de décision au sein du ménage.

Actuellement, à l'instar des associations urbaines de femmes instruites telles que l'Association des Femmes Juristes du Bénin (AFJB), l'Association des Femmes Béninoises pour le Développement (AFBD), l'Association d'Entraide des Femmes (AEF), l'Association des Femmes Alphabétiseuses du Bénin (AFAB), ce sont des groupements villageois de femmes qui se multiplient dans les milieux ruraux en vue d'une nouvelle reconsidération sociale des femmes. À l'échelle nationale, le Bénin œuvre aussi à une meilleure intégration des femmes au développement. En 1993 le Ministère du Plan et de la Restructuration Économique (MNPRÉ) s'est doté d'une Commission Nationale d'Intégration des Femmes au Développement (CNIFD). Dans les ministères techniques, il existe désormais des cellules ou points focaux d'Intégration des Femmes dans le Développement (IFD) et d'un service de collecte d'informations sur la promotion des activités féminines rurales (www.undp.org).

La présente recherche s'intéresse à *l'empowerment des femmes dans la gestion des forêts sacrées du Sud du Bénin : le cas de la forêt Bamèzounmè*. La présentation de ce mémoire est articulée autour de quatre chapitres. Le premier chapitre s'intéresse à la problématique de l'étude. Au deuxième chapitre, sont présentés successivement les trois concepts clés de l'étude, à savoir : celui de forêts sacrées, celui de gestion participative, et celui de genre et d'*empowerment* des femmes. Le chapitre III est consacré au matériel et aux méthodes utilisés. Le sous-chapitre «méthodes» comprend successivement les méthodes de collecte de données (observations documentaires, observations directes, pré-enquête, entrevues) et les méthodes de traitement et d'analyse de données. Les résultats sont présentés et discutés au chapitre IV. Enfin, la conclusion et les recommandations viennent mettre un terme à l'étude. Suivent les références bibliographiques utilisées et les annexes.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE, PERTINENCE SOCIALE ET DISCIPLINAIRE

1.1 Problématique

Les femmes sont, on ne cesse de le répéter, les premières utilisatrices des forêts à l'échelle locale (Houndelo, 2003). Elles ont des potentialités non négligeables et détiennent des connaissances dans la gestion et l'aménagement durable des forêts (Zurlu et Luttrell, 2006), et ces connaissances constituent des atouts en rapport avec le thème de ce travail. Plusieurs organisations reconnaissent aujourd'hui le poids que les femmes représentent pour le développement forestier. En effet, elles contribuent au secteur forestier de diverses façons. Leur importance est reconnue dans les corvées de bois et d'eau, dans la cueillette et la transformation de produits forestiers pour des activités génératrices de revenus qui sont d'une importance capitale dans l'économie des ménages. À travers ces diverses activités, les femmes ont entretenu et maintenu d'étroits contacts avec la forêt, ce qui leur a permis d'acquérir une connaissance dynamique de sa diversité. Ces connaissances touchent la pharmacopée, l'industrie et l'agroforesterie notamment dans l'utilisation de la biomasse pour «la nourriture animale et les engrais, la connaissance de la valeur nutritive de différentes espèces fourragères, la valeur calorifique des bois à brûler, de produits et d'espèces comestibles» (Mies et Shiva, 1998, p. 188). Selon Food and Agriculture Organization [FAO] (2007), le rôle des femmes en foresterie va au-delà de l'agroforesterie. Elles détiennent des connaissances dans la gestion des bassins versants, l'amélioration des arbres, la protection et la conservation. Ces rôles sont davantage analysés par les travaux de Leach (1992) qui s'est référé aux publications des années 1980 axées sur les rôles des femmes dans le management des ressources naturelles en général et particulièrement dans celui des forêts.

Selon la FAO (1990 in Houndelo, 2003, p 3),

les hommes jouent un rôle moins actif dans la cueillette et utilisent les produits accessoires des arbres moins fréquemment que les femmes. Ce sont souvent les femmes qui, chaque jour, parcourent des dizaines de kilomètres en quête de bois de feu. Ce sont elles encore qui, pour nourrir leur famille, vont chercher fruits, noix et feuilles dans la forêt. L'utilisation des racines, des écorces, des plantes médicinales leur revient encore.

Les femmes constituent donc un groupe d'acteurs important en foresterie. Leur présence dans ce domaine d'activités a des implications dans toutes les sphères du développement durable : économique, environnemental et social. Il est alors indéniable que la gestion durable des forêts dépend de la pleine adhésion des femmes à la conception et à la mise en œuvre des projets de gestion forestière durable. Cependant, leur importance n'est pas seulement due aux divers rôles sus-cités. Les activités menées par les femmes et dépendant des forêts sont aussi dévastatrices pour l'environnement (Houngnihin, 2005).

Au Bénin, les politiques relatives à la participation des femmes à la gestion durable des forêts ont été ratifiées (Commission Nationale du Développement Durable [CNDD], 2002). Dans le cas des forêts sacrées, l'application de ces politiques devra tenir compte de l'avis d'autres acteurs qui ne sont pas nécessairement favorables à la participation féminine.

Il est évident que les chefs traditionnels ont perdu de leur influence dans la gestion des forêts sacrées. Les principes endogènes véhiculés par ces derniers ne sont plus respectés. Cependant, même si l'implication d'acteurs essentiels, comme les femmes, pouvant contrôler les pressions et avoir des propositions adéquates en matière de gestion durable des forêts sacrées s'impose, la promotion des femmes dans ce mode de gestion des forêts demeure délicate. En effet, le pouvoir de gestion étant traditionnellement exercé par les chefs traditionnels, l'implication systématique des femmes sans le consentement des dirigeants traditionnels pourrait entraîner des conflits au sein des différents acteurs, et être à l'origine d'un choc socioculturel pour ces dirigeants. Deux éléments essentiels sont alors à préserver dans la gestion des forêts sacrées : les ressources naturelles et les pratiques culturelles. Tyler (2006) a d'ailleurs mentionné, lorsqu'il faisait le bilan des activités de recherche sur la cogestion des ressources naturelles au

Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI), que la prise en compte des institutions sociales comme les religions traditionnelles est un atout pour la mise sur pied d'un projet de cogestion des ressources naturelles. Par ailleurs, selon l'Agence Canadienne de Développement International [ACDI] (2001), les rapports sociaux de sexe sont fortement dépendantes de la culture et conditionnées par elle. Les stratégies de participation féminine exigent donc la prise en compte d'un contexte plus spécifique lié, ici, au sacré. Il est important, avant toute intervention d'étudier les mécanismes pouvant faciliter une implication progressive des femmes, une façon de concilier la gestion par le sacré, forme traditionnelle de gestion et la gestion participative, une forme de gestion moderne des ressources forestières. Il y a lieu de se demander, quelles seraient les politiques les plus adaptées pour une implication plus active des femmes dans la gestion participative des forêts sacrées du Sud du Bénin? Telle est la question principale de cette étude. Pour y répondre, trois questions secondaires ont été identifiées.

Quels sont, parmi les éléments endogènes de gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, ceux qui joueraient en faveur de la participation des femmes? La pertinence de cette première question secondaire se justifie par plusieurs faits dont notamment les règles endogènes de gestion des forêts sacrées basées sur des principes religieux qui sont variables d'une culture à l'autre. Cependant, du fait de l'évolution de la société, elles méritent d'être réformées, la culture n'étant pas immuable et certaines de ces valeurs pouvant se trouver dépassées (ACDI, 2001). Certes, d'autres valeurs seront d'une grande utilité dans le sens de la participation des femmes. C'est pourquoi, un état des lieux de la gestion traditionnelle de la forêt *Bamèzounmè* semble être important. Aussi, cette gestion traditionnelle est d'une grande complexité car elle combine des volets culturels et naturels. C'est cette complexité qui amène à explorer la gestion traditionnelle de la forêt *Bamèzounmè* afin de pouvoir dégager ses forces et ses limites. Pour se conformer à l'Agenda 21 National, une gestion participative aurait été instituée pour la forêt *Bamèzounmè* mais jusque là, sa réussite ne semble pas être évidente (Juhé-Beaulaton et al, 2006). C'est à ce niveau que la deuxième question secondaire de notre étude trouve toute son importance.

Quels sont les mécanismes de participation des femmes à la gestion de la forêt *Bamèzounmè*? En effet, les échecs que connaissent les mécanismes de participation selon l'approche

proposée dans la littérature ne sont pas négligeables. Cette situation est expliquée par la difficulté de nuancer les divers niveaux de participation proposés dans la littérature et aussi de déterminer lequel conviendrait le mieux à un contexte donné. C'est pourquoi, l'état des lieux de la gestion de la forêt *Bamèzounmè* tiendra aussi compte des mécanismes participatifs actuellement en œuvre afin de faire ressortir leurs limites et de proposer des mesures de renforcement de capacités en vue d'une participation plus active des femmes. Si ces mécanismes sont absents du processus décisionnel, ils seront proposés.

Les projets de développement actuels œuvrent à rendre les femmes actrices du développement plutôt que de les voir passives. Cependant, pour transformer leur situation actuelle dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, la prise en charge effective des femmes est un déterminant de la réussite des projets visant leur implication plus active. Les chercheurs et les décideurs politiques peuvent élaborer conjointement des projets, certes, les femmes sont les actrices de leur situation actuelle et doivent faire preuve de capacités individuelles ou communautaires pour la réussite de ces projets. C'est dans ce contexte que se situe l'intérêt pour la troisième question secondaire. Quel est l'*empowerment* des femmes dans un contexte socioculturel lié au sacré?

Ce sujet de recherche est traité à un niveau exploratoire et l'objectif poursuivi est d'identifier les composantes des stratégies adéquates à une implication plus accrue des femmes dans la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè*. L'atteinte de cet objectif global passera par quatre objectifs spécifiques à savoir :

- ✓ identifier, parmi les éléments endogènes de gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, ceux qui joueraient en faveur de la participation des femmes;
- ✓ identifier les mécanismes de participation des femmes à la gestion actuelle de la forêt *Bamèzounmè*;
- ✓ évaluer l'*empowerment* des femmes;
- ✓ proposer des mesures pouvant faciliter le renforcement de l'*empowerment* des femmes dans la gestion participative de la forêt sacrée *Bamèzounmè*.

1.2 Pertinence sociale et disciplinaire

La géographie sociale et culturelle peut être d'un apport indéniable dans le cadre de cette étude. En effet, ce travail de recherche s'inscrit dans une dynamique du développement local et vise à aider les décideurs politiques à valoriser le rôle effectif des femmes dans la gestion des forêts, à rechercher et à mettre en œuvre des solutions à un phénomène social qui, non seulement constitue un obstacle au développement durable mais aussi entretient une mauvaise gestion des forêts sacrées qui se dégradent du fait de l'absence d'acteurs essentiels et de concertation entre eux.

Il est important de penser aux moyens qui joueront en faveur d'une participation plus efficace des femmes dans la gestion des forêts sacrées car à notre avis, bien que la tradition constitue un système de valeurs, certaines de ses pratiques rétrogradent les femmes. Par exemple, selon Martini (2002, p 7), «les dogmes, les prescriptions et les discours religieux sont, presque toujours, une affaire d'hommes ». Même si le sacré est vécu et ritualisé par tous les membres de la communauté, tous ne l'approchent pas de la même manière. Les seuls garants du sacré sont les devins, les sacrificateurs, les initiateurs, les prêtres, etc. qui sont chargés de faire respecter des principes moraux et des interdits visant à conserver leur caractère sacré. Ainsi, les femmes sont peu ou pas impliquées dans les processus décisionnels en matière de sacralité même si elles en sont des adeptes. Dans certaines sociétés traditionnelles africaines, cette continuation est entretenue de génération en génération et de père en fils. En effet, jusqu'à l'âge identifié comme âge adulte, et qui varie selon les cultures, la croissance de l'enfant, quelque soit son sexe, incombe à la mère. Mais à partir de cet âge adulte, le garçon est récupéré par le père afin de subir des rituels d'initiation à la vie d'homme. À ce moment, il peut accéder à certains espaces, dont le sacré. La fille au contraire doit rejoindre son mari sans aucun transfert de pouvoirs, sans aucune autre initiation que celle d'être bonne femme, bonne épouse et bonne mère.

Aujourd'hui, cette situation peut s'avérer un handicap au plein épanouissement des femmes et au développement local. Pour un développement réellement durable des ressources, il urge de franchir les barrières entretenues par la tradition. Selon Kabeer (2005, p. 17), les femmes «se

heurtent à toutes sortes d'obstacles culturels, sociaux, juridiques et économiques». Ce travail contribuera en effet à proposer les moyens susceptibles de lever certains de ces obstacles.

Ainsi la présente étude se situe dans le cadre d'une contribution au renforcement des connaissances visant une meilleure gestion des forêts sacrées du Sud du Bénin en général et de la forêt *Bamèzounmè* en particulier.

Cette ambition est mue par mon attachement à mon ethnie *wémè* et au rayonnement de sa culture dans le monde contemporain. Ma contribution à la recherche scientifique se situe à deux niveaux : ce travail permettra de documenter la problématique relative à la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè* et de proposer des voies pouvant faciliter une implication plus accrue des femmes dans cette gestion participative.

Dans une perspective plus globale, au regard des préoccupations planétaires et des rapprochements qu'on relève de la répartition des forêts sacrées en Afrique, en Amérique latine et en Asie (en Inde par exemple), les résultats de cette recherche pourront contribuer à la gestion des forêts sacrées dans d'autres pays.

CHAPITRE II

REVUE DE LITTÉRATURE

La revue de littérature est articulée autour de trois concepts clés : celui de forêts sacrées, celui de gestion participative et celui de genre et *empowerment* des femmes.

2.1 Concept de forêt sacrée

Selon Ries (1999), l'origine du mot «sacré» est lointaine; il remonte à cinq millénaires avant l'invention de l'écriture. Son sens premier à cette époque équivalait à «réel, conforme à la réalité» (*ibid.*, p 15). Le mot sacré est, selon cet auteur, le fondement de la religion romaine et permettait aux Romains de comprendre le cosmos. Avec les Grecs, et particulièrement à l'époque d'Homère, le sacré était d'abord majesté, puis consécration et ensuite pureté. L'apparition du terme dans le champ des sciences humaines, selon Gibeau (1995), date de la fin du siècle dernier. «Considéré par les uns comme un succédané superflu du mot religion, il est vu par les autres comme le principe au cœur même de toute expérience religieuse» (*ibid.*, p 9). Cependant, pour cet auteur, la définition du terme n'est pas pour autant sans ambiguïté.

«L'étymologie française du mot renvoie à l'adjectif latin *sacer*, qui comporte une double signification. Est *sacer* ce qui est consacré aux dieux et qu'on révère. Mais *sacer* désigne également les êtres ou les objets souillés, interdits avec lesquels il faut éviter tout contact» (*ibid.*, p 10).

Ces définitions étymologiques du sacré font ressortir, toujours selon Ries (1999), une dimension positive et une autre, négative. Caillos (1939 in Gibeau 1995) affirme que dans le

champ des sciences humaines, le sacré est l'opposé du profane. Pour Welter (1960, p 7), «d'une façon générale, ce qui est ordinaire, quotidien, familier est profane. Ce qui est exceptionnel, rare, anormal, est sacré». «Ce sacré est l'objet d'une expérience de profondeur qui va au-delà de l'évènement, de l'éphémère et qui transcende le quotidien» (Ries, 1999, p 13). D'après toujours Welter(1960), le sacré est un phénomène qui se manifeste dans le temps et dans l'espace, dans les objets, et les êtres de ce monde. Les forêts sacrées en seraient une illustration.

Pour ce qui est des forêts sacrées, «ce sont de petites superficies maintenues par la population locale pour diverses raisons ayant un caractère sacré» (Agbo et Sopkon, 1998, p 15).

Deux thèses expliqueraient aujourd'hui l'origine des forêts sacrées. Selon la première, rejetée par Kokou et Sokpon (2006), les forêts sacrées proviendraient d'un déboisement exagéré de forêts préexistantes et seraient donc des vestiges d'anciennes forêts. La deuxième thèse, soutenue par ces derniers, est la même que celle proposée par Baffoe (2002). Elle stipule que, bien avant que des organisations officielles n'aient pu voir le jour pour conduire une gestion et une conservation durable des forêts, l'Afrique et d'autres parties du monde, y compris l'Asie et l'Amérique du Sud, avaient des systèmes traditionnels de gestion des ressources communautaires dont en l'occurrence les ressources forestières. Un aspect proéminent des systèmes indigènes de conservation est la mise de côté de portions de forêts par les autorités traditionnelles pour une utilisation durable des ressources et la préservation d'une diversité biologique vitale. Ces aires ont des dénominations différentes selon les milieux, mais elles sont souvent considérées comme des forêts sacrées, des bois sacrés, des forêts locales ou communautaires. Dans le même ordre d'idée, Crews (1997) rapporte que la gestion des forêts par le sacré trouve son essence dans l'importance accordée au symbolisme des arbres et des forêts par l'Homme. Fournir des aliments et des combustibles, servir à la construction des habitations, être vivant et debout, sans moyen de locomotion mais susceptible de se mouvoir par ces feuilles, faisaient des arbres un mystère. Ainsi, compte tenu de leur type, de leur rareté ou de leur abondance et des fonctions essentielles qu'elles accomplissent, les forêts ont fait l'objet de perceptions humaines qui ont évolué et varient selon les légendes, les mythologies et les cultures.

Ces deux thèses sont différentes et ne permettent pas de trancher quant à l'origine réelle des forêts sacrées. La deuxième thèse revient toutefois souvent dans la littérature. À travers cette thèse, les forêts sacrées pourraient être identifiées comme étant une construction socioculturelle de l'espace par l'être humain.

Les forêts sacrées expriment donc les sentiments d'appartenance et d'attachement des êtres humains à leur territoire, à un moment assez précis de leur existence, marquent les relations émotionnelles entre les êtres humains et leur environnement. L'être humain s'identifie donc à travers les forêts sacrées. Elles constituent son histoire, une histoire vécue, qu'elle soit individuelle ou collective. Cette histoire a engendré un respect que désormais l'être humain doit aux forêts sacrées à travers des représentations symboliques en qui il trouve son dieu et son protecteur. Il s'agit là d'une chaîne sociale assez forte, construite spatialement et temporellement et qu'il sera difficile de briser, les pratiques qui y sont associées ayant évolué depuis les mythologies.

Diverses fonctions sont assignées aux forêts sacrées, notamment des fonctions d'ordre religieux. Kokou et Sopkon (2006) ont montré que les forêts sacrées jouent un rôle socioculturel important, particulièrement lié aux valeurs et aux pratiques religieuses des peuples. Selon Oufoumon (1997), les forêts sacrées servent à certaines activités comme les rites initiatiques, les rituels visant à contrôler la pluie, la conjuration de mauvais sorts lancés à la communauté, les sacrifices aux divinités, la commémoration des ancêtres fondateurs etc. Elles servent des fois de centres correctionnels ou de socialisation, des centres de purification, de réservoirs de plantes médicinales. Elles sont aussi le lieu de croyances et des pratiques religieuses comme celles centrées sur le totémisme, le symbolisme et le chamanisme.

À partir d'une étude concernant les perceptions des populations sur les forêts sacrées, au Bénin et au Togo, Kokou et Sokpon (2006, p 19) ont élaboré une typologie des forêts sacrées et en ont proposé des définitions.

En voici quelques-unes :

Forêts des ancêtres : elles abritent l'esprit de ceux-ci. Généralement, c'est là que repose le premier occupant du village. Certaines de ces forêts servent encore de cimetière aux dignitaires dans les villages.

Forêts cimetières : elles servent de cimetière pour les personnes qui décèdent suite à un accident de route, un incendie, une femme morte en état de grossesse, un enfant mort d'une épidémie de variole, varicelle, rougeole, une personne foudroyée ou noyée. De peur de subir le même sort que les morts qui y sont enterrés, ces forêts étaient craintes.

Les forêts des dieux ou des génies : elles abritent des dieux ou génies, en principe protecteurs des populations et peuvent abriter plusieurs divinités : *danzoun* ou forêt du génie *dan* (dieu serpent), *xèbiossozoun* ou forêt du dieu *xèbiosso* (dieu de la foudre), *sapkatazoun* ou forêt du génie *sapkata* (dieu de la terre), *lissazoun* ou forêt du dieu *lissa* (symbolisé par le caméléon).

Les forêts des sociétés secrètes : certaines sociétés secrètes font leur initiation à l'intérieur des forêts sacrées. Ce sont les *orozoun* ou forêts d'*Oro*, les *kouvitozoun* ou forêts de *kouvito*, les *zangbétozoun* ou forêts de *zangbéto* (tous ces dieux incarnent des morts et des revenants) (Kokou et Sokpon, 2006, p 19).

Divers critères sont utilisés pour définir les forêts sacrées. L'étude menée par Hounghinih (2005) a mis en exergue, comme critère de définition, les perceptions des communautés locales des fonctions que peuvent accomplir les forêts sacrées. Ces fonctions peuvent être écologiques (protection des ressources naturelles : eau, sol contre l'érosion, habitats animaliers), socioculturelles (cimetière, lieux d'initiation, de sacrifice, de bénédiction et de malédiction), religieuses (domaine des divinités), économiques (récolte de bois morts, de plantes médicinales ou alimentaires). Généralement, il existe des liens entre la forêt sacrée et l'histoire du village auquel elle appartient (refuge ou cimetière du fondateur, refuge pour la communauté, lieu de chasse, etc.). Ainsi, il n'est pas rare de voir des forêts sacrées porter des noms de villages. Guignier (2001) a fait ressortir dans sa classification, le double rôle assuré par les sites sacrés : un rôle de protection de la nature et un rôle culturel. Putney (2005 in Saint-Arnaud, 2007, p 9) propose une définition synthèse du terme sacré qu'il considère comme « [...] un lieu où la nature, le divin et la mémoire se rencontrent dans une combinaison unique, particulièrement signifiante pour une communauté, une société ou un peuple... ».

Les définitions proposées par Hounghinih (2005), Guignier (2001) et la définition synthèse de Putney (2005 in Saint-Arnaud, 2007, p 9) serviront de base pour notre argumentaire dans la suite du travail.

2.2 Concept de gestion participative

Selon André et *al.* (1999), l'idée de faire participer la communauté locale aux décisions qui touchent ses intérêts existe depuis les années 1930. Cependant, ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que les approches participatives se sont développées dans divers domaines d'activités. La naissance du concept de gestion participative est liée à l'échec des États dans la gestion des affaires de la communauté. Plusieurs organisations internationales comme la Banque Mondiale, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) et le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) se sont investies dans la promotion des méthodes participatives et les Organisations Non Gouvernementales (ONGs) y ont joué un rôle considérable.

Selon Lassagne (2005), la gestion participative a été officiellement introduite dans les préoccupations relatives aux politiques de gestion durable des forêts à la Conférence de Rio de Janeiro de 1992 sur l'environnement et le développement. L'une des principales causes des échecs enregistrés par les modèles de conservation des ressources naturelles en général, et des forêts en particulier, est l'absence d'importants acteurs que sont les populations riveraines dans la gestion de ces ressources (Houndelo, 2003). Le constat étant que les projets de développement conçus avant la conférence de Rio n'ont pas véritablement favorisé l'implication active des collectivités locales (Guignier, 2001). La conférence a ainsi réaffirmé la nécessité d'une gestion participative des ressources naturelles en général dont, en particulier, les ressources forestières, ce qui transparaît clairement dans la déclaration de Rio sur l'environnement et le développement. L'objectif poursuivi est d'intégrer la population, les représentants et les différents groupes concernés à contribuer effectivement à la gestion des forêts en faisant connaître leurs valeurs et leurs besoins.

Une autre raison donnée par Fournier (2001) pour montrer l'importance de la population dans la gestion des ressources naturelles est l'importance des relations entre l'homme et son espace, relations qui contribuent souvent à la destruction de l'environnement. Fournier (2001) explique que les problèmes d'environnement ne peuvent être résolus sans considérer ceux qui les créent : les êtres humains. La gestion participative est aujourd'hui couramment évoquée dans les divers domaines d'activités et les approches adoptées pour la mettre en pratique sont diverses.

La gestion participative et les forêts sacrées constituent deux modes de gestion des forêts qui diffèrent compte tenu de leurs origines temporelles. Alors que la protection des forêts sacrées procède d'un mode traditionnel de gestion des ressources forestières, la gestion participative est plutôt moderne, ce qui crée des différences dans leur mode d'actions.

«La participation désigne l'engagement, sur le plan collectif, de personnes dans diverses activités ayant un intérêt pour la communauté» (Lammerink et Wolffers, 1998, p 15). Dans le contexte de l'aménagement forestier durable, la gestion participative a été définie comme:

la situation dans laquelle au moins deux acteurs sociaux négocient et garantissent entre eux un partage équitable des fonctions, droits et responsabilités de gestion d'un territoire, d'une zone ou d'un ensemble donné de ressources naturelles. Encore appelée cogestion, gestion conjointe, gestion multi-partenaires ou accord conjoint de gestion, elle décrit une situation dans laquelle toutes les parties prenantes intéressées par une aire protégée, ou une partie d'entre elles, sont associées à un degré important aux activités de gestion » (Borrini-Fayerabend *et al*, 2001 in Karsenty *et al*, 2006, p. 95).

Le concept peut être vu sous un angle de collaboration, de participation égalitaire, de participation de la communauté ou d'engagement de la communauté. Les définitions attribuées à la gestion participative varient et font état de plusieurs niveaux allant de la communication, à la concertation, au partenariat et à la prise de décision. Arnstein (1969 in Leduc et Raymond 2000) distingue jusqu'à huit niveaux d'intervention dans les modèles participatifs. On pourrait

alors se demander si faire de la gestion participative c'est agir à tous les niveaux à la fois ou en considérer seulement l'un ou l'autre.

Pretty (1993) et l'Organisation de Coopération et de Développement Économiques [OCDE] (1995) cités par André et *al.* (1999) ont élaboré une typologie de la participation. Il ressort de leur classification sept formes de participation: la participation passive, la participation moyennant incitations matérielles, la participation à la transmission d'information, la participation par consultation, la participation fonctionnelle, la participation interactive et l'auto-mobilisation. Les objectifs visés dans un processus participatif sont divers. Il peut s'agir soit de coopter, d'informer-éduquer, de recueillir de l'information, de revendiquer, ou de consulter et même, de décider. La participation est influencée par certains facteurs, entre autres : la pauvreté, l'éloignement du milieu rural de la ville, l'analphabétisme, la culture et les valeurs locales, les langues parlées, le système légal, les groupes d'intérêt, la confidentialité et les liens familiaux (André et *al.*, 1999.). Selon la FAO (2007), les obstacles à la participation des femmes aux activités forestières sont entre autres l'accès limité aux ressources productives, notamment les droits de propriété sur la terre et les arbres, le patriarcat, le manque de mobilité dû aux responsabilités domestiques et aux traditions.

En foresterie, plusieurs dénominations sont accordées aux forêts en rapport au type de participation adoptée. Il s'agit entre autres des forêts communautaires et des forêts habitées pour ne citer que celles-là. Selon Nguingiri (1999), les approches participatives expérimentées en Afrique centrale dans la gestion des aires protégées, des forêts communautaires et dans l'aménagement forestier à des fins de production de bois, se résument en une consultation dans le but d'identifier deux zones : le domaine forestier permanent où la population a droit d'accès et le domaine national contrôlé par l'État.

La présente étude ne présentera pas la gestion participative à travers les dénominations données aux forêts, mais déterminera les mécanismes participatifs actuellement en vigueur et leur niveau d'application. Pour ce faire, nous nous baserons dans nos analyses sur les niveaux proposés par Arnstein (1969 in Leduc et Raymond 2000). Selon cette auteure, le pouvoir évolue selon une échelle croissante à huit niveaux de participation qui sont successivement la manipulation, la thérapie, l'information, la consultation, la conciliation, le partenariat, le

pouvoir délégué et le contrôle des citoyens. Ces mécanismes participatifs sont regroupés selon trois états du pouvoir : la non-participation (manipulation et la thérapie), le pouvoir symbolique (l'information, la consultation, la conciliation) et le pouvoir des citoyens (le partenariat, le pouvoir délégué et le contrôle des citoyens). Nous retenons dans notre analyse cinq mécanismes de participation, à savoir : la manipulation, l'information, la consultation, le partenariat et le pouvoir délégué. La thérapie, la conciliation et le contrôle des citoyens ne sont pas retenus dans le cadre d'analyse car ils sont très évolués et leur compréhension par la population cible n'est pas évidente.

2.3 Concept d'*empowerment* des femmes

La prise en compte des femmes dans les processus de développement a commencé après la Seconde Guerre mondiale suite aux constats relatifs aux échecs et critiques des premiers modèles de développement. L'un des handicaps de ces modèles est d'avoir oublié les femmes, qui pourtant jouent un rôle primordial dans le développement. La prise de conscience de la situation féminine a commencé officiellement en 1975 à la Conférence de Mexico, année décrétée année internationale de la femme. Mais c'est depuis 1970 que les effets néfastes engendrés par les anciens modèles de développement sur les femmes, notamment en Afrique, sont dénoncés par bon nombre d'auteurs dont l'un des plus importants, selon Bisilliat (2000) est Esther Boserup. Des conférences, conventions, programmes et projets se sont multipliés ces dernières décennies pour réellement faire valoir la force que représentent les femmes pour le développement.

Parmi ces diverses conférences, on peut citer : la conférence mondiale de la population tenue en 1974 et la conférence mondiale sur l'alimentation qui a eu lieu dans la même année, la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination contre les femmes adoptée en 1979, la conférence internationale de Nairobi sur le bilan des actions menées envers les femmes de 1975 à 1985, la conférence internationale de la femme de Beijing de 1995. Durant les assises, les femmes sont placées au cœur des débats et leurs rôles sont reconnus et ce, dans l'alimentation, la reproduction que dans la gestion des ressources naturelles et dans toutes

autres sphères d'activités. À cet effet, ce ne sont pas seulement les conférences et conventions qui ont enrichi les débats sur les femmes; des concepts ont jailli l'un à la suite de l'autre en vue d'une amélioration de la condition féminine Bisilliat (2000).

Toujours selon Bisilliat (2000), c'est d'abord le concept de *Women and Development* qui fût employé puis celui de *Women in Development*, soit Femmes dans le Développement (FED). Mais dans la conception et la mise en œuvre des programmes de développement axés sur ces deux concepts, seules les femmes étaient considérées. Les rapports hommes-femmes qui, dans la réalité génèrent et reproduisent les inégalités sociales dont les femmes sont victimes, ont été ignorés, ce qui n'a fait qu'augmenter ces inégalités. Ainsi, les projets de développement conçus, au lieu de promouvoir l'intégration des femmes, ont plutôt participé à l'exclusion des femmes des programmes. C'est pourquoi dans les années 1970, sous l'impulsion des féministes anglo-saxonnes, les concepts *Women and Development* et *Women in Development* ont été revus afin de tenir compte des rapports hommes-femmes. Ceci a conduit, en 1972, à l'utilisation pour la première fois du terme *gender* par Anne Oakley pour marquer la différence entre le sexe biologique et sa construction culturelle et tenir compte des inégalités socialement construites entre les hommes et les femmes (*ibid.*). D'autres approches ont par la suite été utilisées dans l'étude du genre. Il s'agit entre autres : du bien être, de l'égalité, de l'anti-pauvreté, de l'efficacité et de l'accès au pouvoir ou *empowerment*, concept employé pour la première fois par les féministes du Sud (*ibid.*).

«*Empowerment* tire sa racine latine de «*potere*» qui signifie être capable de, ou avoir l'habilité de choisir» (De Villiers, 2003 in Lafrance et Mailhot, 2005, p 6-7). L'*empowerment* vise à renforcer chez les femmes leur propre valorisation et leur pouvoir en leur donnant les moyens nécessaires à leur pleine participation et à leur égalité d'accès aux instances politiques officielles, aux instances de décisions et aux diverses responsabilités (Bisilliat, 2000). C'est en cela que Damant et al (2001) confèrent au concept d'*empowerment* un but. Il peut être aussi considéré comme «un processus de prise de conscience et de création des capacités se traduisant, pour les femmes, par une plus grande participation, une plus grande autorité et un plus grand poids dans le processus de décision, ainsi que par des initiatives transformatrices» (*ibid.*, p 19). De plus, il peut être considéré comme une approche. D'ailleurs, pour l'auteure, l'*empowerment* est la plus récente des approches d'intervention en faveur des femmes.

Selon Rappaport (1987, p 22 in Damant et al 2001, p 136), l'*empowerment* constitue «a mechanism by which people, organisations and communities gain mastery over their affairs». Cependant, deux éléments essentiels sont utilisés par l'auteur pour définir le concept : le contrôle et l'accès aux ressources. Néanmoins certains auteurs définissent l'*empowerment* sur la base de l'impuissance. À cet effet, il est vu comme «une solution permettant de mettre un terme à un état dans lequel une personne est objet plutôt que sujet de sa réalité» (*ibid.*, p 137). L'*empowerment*, qu'il soit donc un but, une approche ou un processus est un concept qui est adéquat pour des actions visant la participation féminine dans la gestion durable des forêts sacrées. Cependant, les traductions françaises du concept ne sont pas unanimes et pourraient amener à d'autres définitions.

Deux expressions françaises du concept reviennent dans la littérature : «le pouvoir d'agir» (Traoré, 2007, p 51) et «le renforcement du pouvoir des femmes» (Elson, 2000, p 117). Le renforcement du pouvoir des femmes pourrait sous-entendre que l'*empowerment* agit dans un contexte de pouvoir déjà acquis par les femmes mais à un faible degré et qu'il faille renforcer. Le Bossé (1996, p 130) voit le concept comme «toute délégation de pouvoir quelle que soit la situation initiale de celui qui en bénéficie», ce qui permet donc de considérer toutes les femmes sans distinction du niveau de leur pouvoir d'agir. Dans son article «L'*empowerment* au Canada et au Québec : enjeux et opportunités», Mendell (2006, p 64) mentionne que «l'*empowerment* fait référence aux situations dans lesquelles un individu ou un groupe retrouve ou obtient du pouvoir». En étudiant l'*empowerment* des familles, (Drolet, 1997, p 61) définit le concept comme une appropriation de son pouvoir sur sa réalité. Lord (1991), Ozer et Bandure (1990) et Rappaport (1984) cités par Le Bossé (1996, p 130) le définissent plutôt comme «l'acquisition d'une plus grande maîtrise sur les choses importantes pour soi».

Selon Damant et al (2001), l'*empowerment* est centré sur quatre éléments fondamentaux que sont : l'appropriation d'un pouvoir, l'autodétermination, l'action et les différents niveaux (personnel, inter-personnel, social et collectif) qui amènent à distinguer l'*empowerment* individuel et l'*empowerment* communautaire.

Ces deux niveaux ont été schématisés par Scott et Jaffe (1992, p 13) de la manière suivante (figure 2.1):

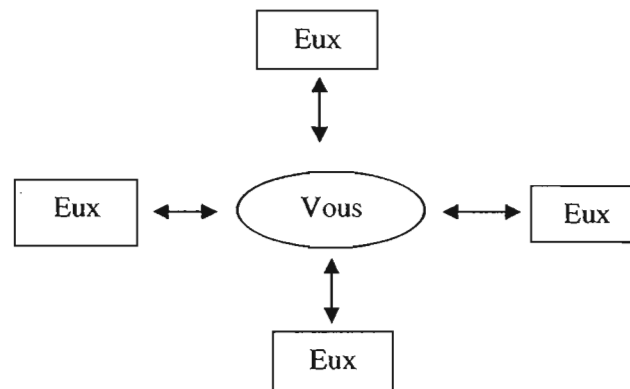


Figure 2. 1 Schématisation de l'*empowerment* (Scott et Jaffe, 1992, p 13)

Selon ces auteurs, l'*empowerment* individuel et l'*empowerment* communautaire sont en inter-relation permanente. Cependant, ils accordent une importance particulière au «vous» qui est en fait le «moi», objet central le plus important dans le processus d'*empowerment*. L'individu noue des relations avec la communauté schématisée ici par «eux».

La figure 2.2 montre les éléments sur lesquels se sont basés La Clé et Ninacs (2001 in Traoré 2007) pour évaluer l'*empowerment* des femmes.

Femme		
Développement des compétences individuelles	Développement des compétences organisationnelles	Développement des compétences au sein de la collectivité
Compétence de la femme	Compétence organisationnelle	Compétence communautaire
Pouvoir d'agir au sein de la famille	Pouvoir d'agir dans les structures organisationnelles	Pouvoir d'agir collectif
Participation Compétences Estime de soi Conscience critique	Participation Compétences Communication Accès aux ressources communautaires	Participation Compétences Mutualisation des problèmes Gouvernance locale

Figure 2. 2 Le développement des compétences de la femme (La Clé et Ninacs 2001 in Traoré 2007)

Quatre éléments fondamentaux concourent à l'*empowerment* individuel : la participation, la compétence, l'estime de soi et la conscience critique» (Traoré, 2007, p 52). Plusieurs éléments interagissent pour un renforcement du pouvoir des femmes. Il s'agit entre autres de la prise de conscience de la situation des femmes, de leurs droits et des possibilités qui s'offrent à elles dans la conquête de l'égalité homme-femme, du renforcement des capacités et des compétences en matière de planification, de la prise de décision, de l'organisation, de la gestion des activités et des ressources humaines ainsi que de la pleine participation aux processus décisionnels (Elson, 2000).

Les modèles et les définitions proposés sur l'*empowerment* sont divers. Cependant, dans le cas de notre étude, nous allons nous référer au modèle proposé par La Clé et Ninacs (2001 in Traoré (2007) pour élaborer les variables et indicateurs.

Néanmoins, les trois niveaux d'*empowerment* proposés par ces auteurs seront réduits à deux : le niveau individuel et le niveau organisationnel. Ce choix est justifié par le fait que les inégalités entre les hommes et les femmes sont socialement construites depuis la cellule familiale, en passant pas les groupes sociaux jusqu'à la société entière.

CHAPITRE III

MATÉRIEL ET MÉTHODES

Dans ce chapitre, nous présenterons successivement le matériel, les méthodes de collecte et de traitement de l'information et les méthodes de présentation des résultats.

Dans tout le chapitre et dans les suivants, le terme *wémènou* est utilisé pour désigner une ethnie du Sud du Bénin divisée en collectivités. Nous avons qualifié de *wémènou* authentiques les collectivités dont la forêt *Bamèzounmè* est le patrimoine culturel. Il s'agit entre autres de la collectivité *Glonou* et de la collectivité *Zoungla*. Les *Fanvinou* sont une autre collectivité de *wémènou* qui n'a aucun droit patrimonial sur la forêt *Bamèzounmè*.

3.1 Matériel

3.1.1 Territoire à l'étude

3.1.1.1 Les forêts sacrées du Sud du Bénin

Forêts semi-caducifoliées, forêts denses sèches, forêts littorales, forêts claires, forêts galeries ou savanes, les forêts sacrées du Bénin sont multi-spécifiques avec un nombre d'espèces végétales variant de trois à 55. Selon Agbo et Sokpon (1998), 2940 forêts sacrées couvrant un total de 18 360 hectares, soit environ 0,2 % de la superficie totale du pays ont été répertoriées en 1998. Selon ces auteurs, 70% de ce chiffre représente les petites forêts sacrées de superficies pouvant atteindre 1 ha, et 18%, les forêts sacrées de superficies comprises entre 1 et 5 ha. Des superficies pouvant atteindre 1600 ha ont été aussi enregistrées. Plus de la moitié de ces forêts sacrées sont concentrées au Sud du Bénin. Hounghinin (2005) a inventorié

l'importance des différentes fonctions assurées par les forêts sacrées à *Covè*, une région du Sud du Bénin. Il ressort de son étude que les forêts fétiches sont les plus nombreuses et représentent 59,6% des forêts sacrées. Les forêts de sociétés secrètes font 20,8 %, les forêts communautaires 9,8 % et les forêts cimetières 8,33 %. La figure 3.1 montre quelques images de forêts sacrées du Sud du Bénin.



Figure 3.1 Quelques images de forêts sacrées du Sud du Bénin

(<http://images.google.ca/images?hl=en&q=photo%2C+for%C3%AAt+sacr%C3%A9+kpass%C3%A8%2C+b%C3%A9nin&gbv=2&aq=f&oc=>). Page consultée le 14 mars 2009.

3.1.1.2 La forêt sacrée *Bamèzounmè*

La forêt *Bamèzounmè* est localisée dans le département de l'*Ouémé* (voir figure 3.2), au Sud du Bénin, plus précisément dans la commune des *Aguégus*. Cette commune comptait, au dernier recensement de la population et de l'habitat de 1992, 21.333 habitants répartis dans 21 villages. C'est une zone lacustre, essentiellement rurale. Sa population s'adonne à l'agriculture, l'élevage, la pêche, l'artisanat, au commerce et au transport d'hommes et de marchandises. Les principales cultures vivrières qui y sont produites sont le maïs (*Zea mays*

L.), le manioc (*Manihot esculenta* Crantz), la patate douce (*Ipomoea batatas* L.), le niébé (*Vigna unguiculata* L.), la tomate (*Solanum lycopersicum* L.) et le piment (*Capsicum frutescens*, L.). L'exploitation du bois de chauffage et la transformation de produits y sont aussi pratiquées. La principale langue parlée est le *wémè* (Mission de décentralisation, 2003). Les habitants des *Aguégus* pratiquent une sorte de syncrétisme religieux qui combine l'animisme, le christianisme et l'islam (ÉPA, 2008, p 11). La figure 3.2 indique la localisation des *Aguégus* et du village de *Bembè* dans le département de l'*Ouémé*.

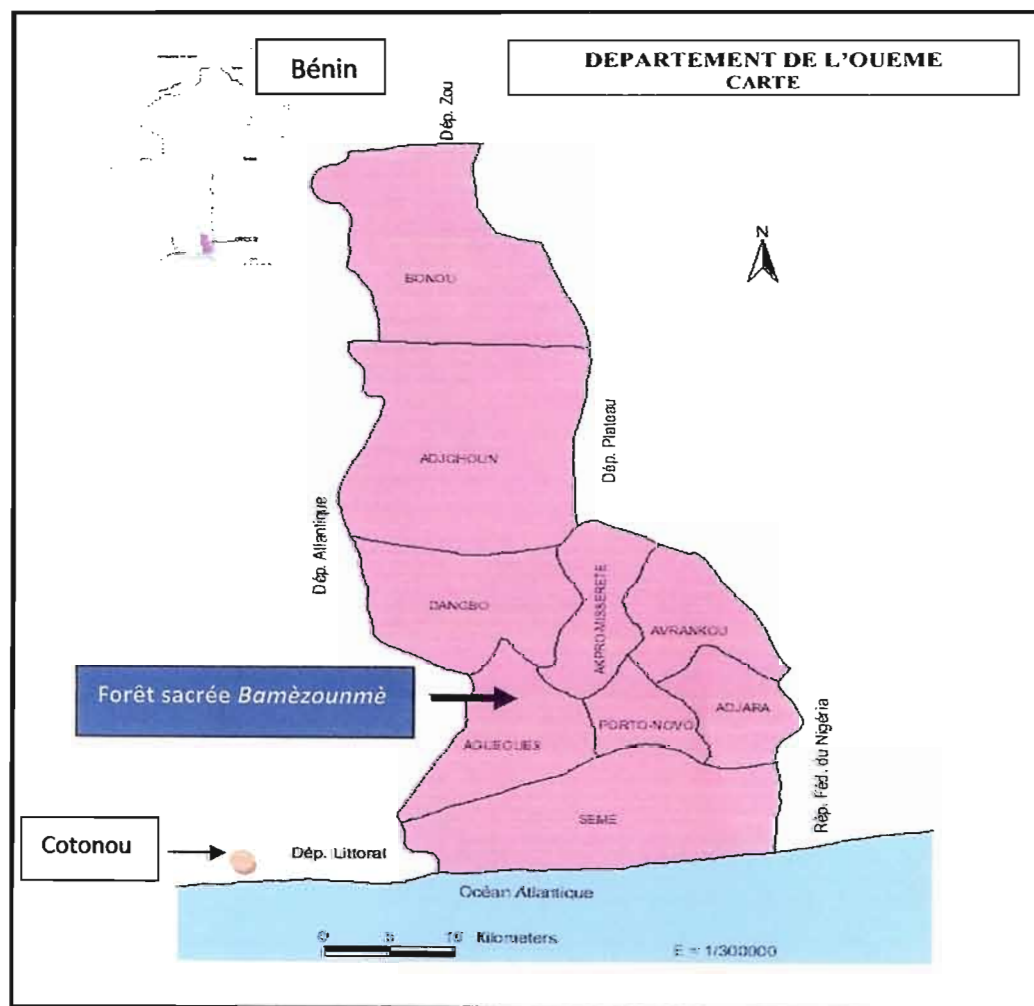
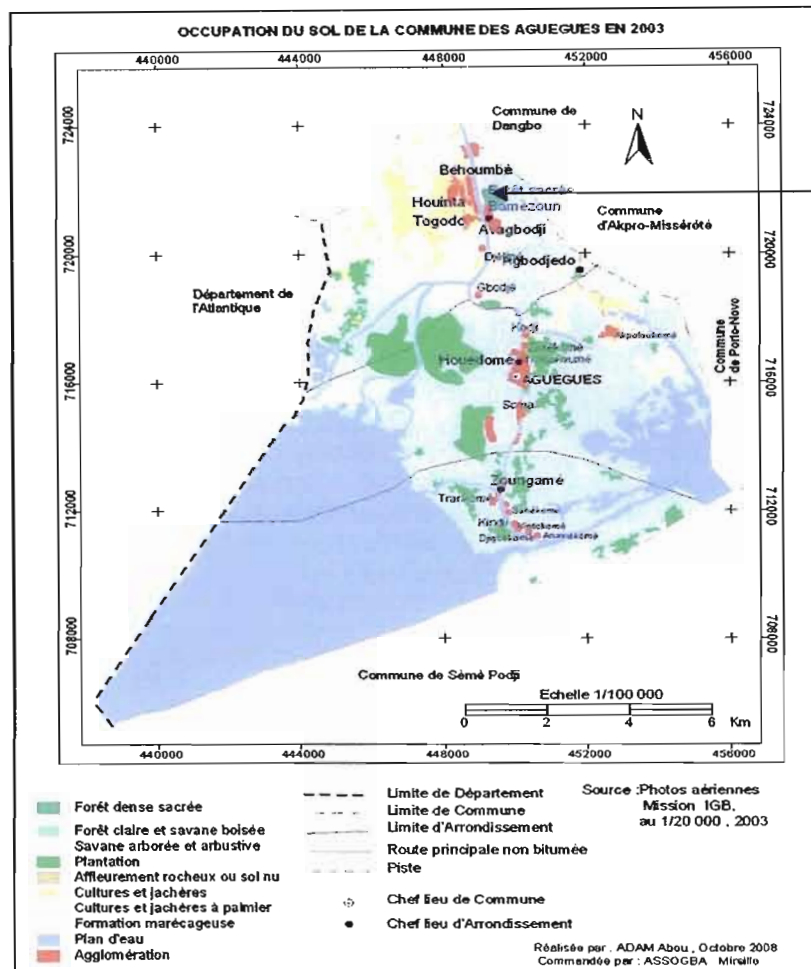


Figure 3. 2 Carte du département de l'*Ouémé* (Agent INSAE, 2008)

La figure 3.3 indique, sur la carte d'occupation du sol de la mairie des *Aguégues* de 2003, la localisation de la forêt sacrée *Bamèzounmè*.



Forêt sacrée
Bamèzounmè

Figure 3. 3 Carte d'occupation du sol de la commune des *Aguégues* en 2003 et localisation de la forêt sacrée *Bamèzounmè* (Adam, 2008).

Selon Gbaguidi (1998), la forêt *Bamèzounmè* est située sur des buttes de terre du fleuve *Ouémé* et n'est pas inondée lors des périodes de crue. Cette forêt couvre une superficie d'environ 10 ha (ÉPA, 2002).

Du point de vue structurel, divers espaces y ont été identifiés. La forêt *Bamèzounmè* est une réserve de plantes médicinales, un réservoir d'arbres sacrés, un espace de communication (lieu de culte et de rencontre), un espace de culte et de prières.

La figure 3.4 montre la photo de cette forêt prise en octobre 2008, lors de la collecte de données sur le terrain.



Figure 3.4 Forêt *Bamèzounmè* (terrain Assogba, 2008)

Toujours selon une étude réalisée par ÉPA (2002), La forêt *Bamèzounmè* a la forme d'un cœur inversé (figure 3.5).

TABLEAUX DES COORDONNÉES GEOGRAPHIQUES

NB : les données de la colonne Distances sont approximatives.

N°	Latitude	Longitude	Orientation	Distance	Description
01	06°32'42"	002°32'30"	223 N-E	0 m	Entrée principale (A)
02	06°32'39"	002°32'37"	081 N-E	40 m	Trois palmier en triangle
03	06°32'41"	002°32'41"	070 N-E	20 m	Arbre « koum »
04	06°32'48"	002°32'43"	063 N-E	0 m	Limite de la forêt
05	06°32'44"	002°32'48"	038 N-E	5 m	forêt
06	06°32'48"	002°32'48"	038 N-E	2 m	Arbre « Afign »
07	06°32'51"	002°32'48"	340 N-O	5 m	Kapoteh à l'int. de la forêt
08	06°32'57"	002°32'49"	337 N-O	5 m	Forêt dégradée
09	06°32'54"	002°32'41"	345 N-O	2 m	Forêt dégradée
10	06°32'50"	002°32'37"	341 N-O	0 m	Bordure de la forêt
11	06°32'42"	002°32'37"	345 N-O	0 m	Bordure de la forêt
12	06°32'35"	002°32'34"	299 N-O	0 m	Bordure de la forêt
13	06°32'50"	002°32'32"	213 S-O	0 m	Kapoteh avec fermière
14	06°32'54"	002°32'30"	243 S-O	10 m	Bordure de la forêt
15	06°32'53"	002°32'28"	212 S-O	0 m	Deux gros arbres
16	06°32'50"	002°32'27"	212 S-O	0 m	Deux gros arbres
17	06°32'56"	002°32'25"	221 S-O	0 m	Bordure de la forêt
18	06°32'54"	002°32'23"	213 S-O	15 m	Bordure de la forêt
19	06°32'51"	002°32'22"	215 S-O	0 m	Entrée latérale
20	06°32'49"	002°32'20"	243 S-O	0 m	Bordure de la forêt
21	06°32'42"	002°32'21"	243 S-O	0 m	Bordure de la forêt
22	06°32'45"	002°32'21"	124 S-O	20 m	de la forêt
23	06°32'49"	002°32'22"	143 S-E	70 m	de la forêt
24	06°32'37"	002°32'20"	120 S-E	100 m	de la forêt
25	06°32'30"	002°32'30"	071 E	100 m	de la forêt
26	06°32'42"	002°32'30"	074 E	0 m	Entrée principale
27	06°32'44"	002°32'34"	063 N-E	0 m	Quartier de la forêt
28	06°32'48"	002°32'33"	267 N-E	0 m	Temple (C)

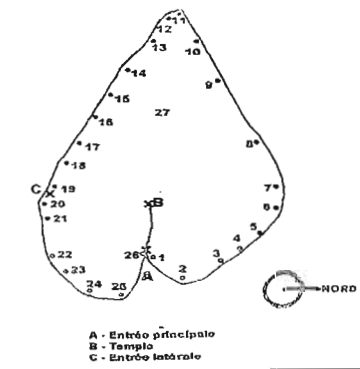


Figure 3.5 Forme de la forêt *Bamèzounmè* (ÉPA, 2002).

Le chef sacré de la forêt *Bamèzounmè* s'est basé sur la forme en cœur à l'envers de cette forêt et des relations sacrées entre la forêt *Bamèzounmè* et les singes, pour élaborer le symbole de la forêt *Bamèzounmè* (figure 3.6).

Ce symbole signifie de «ne rien dire», «ne rien voir» et «ne rien entendre» quand on entre dans cette forêt car elle est sacrée.



Figure 3. 6 Symbole de la forêt *Bamèzounmè* (Chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*, 2008)

La forêt *Bamèzounmè* est gérée sur la base de certains interdits notamment celui de porter des chaussures sur le site, d'accéder à la forêt pour toute personne étrangère aux collectivités des *wémènou* authentiques, de se livrer à la chasse dans la forêt, de couper du bois, sauf sur autorisation seulement.

3.1.2 Population étudiée

Le choix de la forêt *Bamèzounmè* comme objet d'étude est guidé par notre parfaite connaissance de la langue *wémè* couramment parlée dans le milieu, atout important pour la communication et la collecte de l'information. Aussi, selon Gbaguidi (1998), contrairement à certaines forêts sacrées comme les forêts de sociétés secrètes qui sont demeurées fermées à la population et surtout aux femmes, et dont l'accès est subordonné à une initiation permise uniquement aux hommes, la forêt *Bamèzounmè* est devenue depuis quelques années, une forêt semi-ouverte dont l'accès est autorisé à la population, aux scientifiques et aux touristes.

Les villages retenus pour les entretiens sont *Hozin* et *Bembè*. Le seul critère ayant orienté le choix de ces deux villages est leur proximité avec la forêt *Bamèzounmè*.

Sept groupes d'acteurs ont été identifiés au cours de la prise de contact indirecte avec le milieu (voir page 35, paragraphe 3) et confirmés à la pré-enquête. Il s'agit en premier des dirigeants traditionnels composés de deux sages qui s'occupent des aspects spirituels et d'un homme de la cinquantaine d'âge provisoirement choisi par les sages comme le chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*. Le deuxième groupe d'acteurs concernés par l'étude sont les hommes de la collectivité *Zoungla*. Le troisième groupe est représenté par les femmes de cette collectivité. Viennent en quatrième position les hommes qui n'appartiennent pas à la collectivité *Zoungla* mais qui sont des *wémènou* authentiques. Le cinquième groupe d'acteurs est celui des femmes n'appartenant pas à la collectivité *Zoungla* et qui sont, elles aussi des *wémènou* authentiques. Ces deux derniers groupes d'acteurs sont aussi importants compte tenu de la place qu'occupe une forêt dans la vie quotidienne de la population riveraine. La gestion participative tenant compte des acteurs tant à l'échelle locale que nationale, et le Bénin s'étant engagé dans le processus de décentralisation depuis l'an 2002, les services forestiers de l'État Béninois et les collectivités locales ont été aussi considérés comme groupes d'acteurs, ce qui porte le nombre de groupes d'intervenants à sept. Malheureusement, les services forestiers de l'État béninois n'ont pas été interviewés à cause de la vacance de poste.

La technique d'échantillonnage utilisée est basée sur la hiérarchie du système d'acteurs. 53 entrevues individuelles dont celles impliquant un chef spirituel, le chef sacré, 15 hommes et 15 femmes de la collectivité *Zoungla*, 15 hommes et 5 femmes *wémènou* authentiques riverains de la forêt *Bamèzounmè*, et l'adjoint au maire de la commune des *Aguégués* ont été faites.

À la pré-enquête, nous avons constaté que le comité de gestion en place ne comporte que trois membres qui se font assister lors des cérémonies dans la forêt par les hommes de la collectivité *Zoungla*. Au total, 15 de ces hommes étaient disponibles pour les entrevues. C'est ce qui a orienté le choix des 15 personnes dans les trois groupes d'acteurs pré-cités. Malheureusement, dans le groupe des femmes *wémènou* n'appartenant pas à la collectivité *Zoungla*, 5 femmes sur 15 prévues ont été interviewées. À part le critère d'appartenance ou de non-appartenance à la collectivité *Zoungla*, aucun autre critère n'a été utilisé pour le choix des interviewés.

Deux questionnaires ont été élaborés. Celui à l'annexe A a été adressé à tous les groupes d'acteurs. Chez les femmes, le questionnaire à l'annexe A a été complété par celui à l'annexe B à cause de la prise en compte chez les femmes interviewées de certaines considérations relatives au concept d'*empowerment* et de forêt sacrée. Ces détails ont rendu les entrevues des femmes plus longues (30-40 minutes) que celles des hommes (15-20 minutes). Dans les deux questionnaires, les questions utilisées sont soit binaires avec des modalités oui/non ou semi-ouvertes. Une échelle d'évaluation allant de 1 à 10 a été utilisée pour mesurer l'importance de certaines variables.

Les questionnaires sont divisés en trois parties. La première porte sur l'identité du répondant : son nom et son prénom, sa date de naissance, son ethnie, la fonction occupée dans la gestion actuelle de la forêt *Bamèzounmè*. Ces renseignements sont utiles dans la mesure où on peut y dégager des facteurs d'influences des uns sur les autres dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Dans l'optique de mettre en confiance le répondant, une mise en contexte basée sur les interdits de la forêt *Bamèzounmè*, susceptibles d'être connus de tous et pouvant être abordés sans tabou, a été faite. La dernière partie du questionnaire présente en trois volets les questions relatives à l'évaluation des trois concepts de l'étude.

Le concept qui ressort de la première question spécifique est le concept de forêt sacrée. Une variable est utilisée et porte sur les pratiques endogènes de gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè*. Elle est évaluée sur la base de quatre indicateurs liés aux usages faits de la forêt *Bamèzounmè* qu'ils soient des rituels ou des prélèvements, à la vulnérabilité de la forêt *Bamèzounmè*, à la perception par la population de la différence entre la forêt sacrée et les autres forêts, et à la disponibilité alternative des ressources prélevées.

Le concept de gestion participative est apprécié à divers niveaux. Les variables sont conçues de manière à faire ressortir les positions respectives des acteurs en matière de participation à la gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè*. L'accent a été aussi mis sur la participation féminine et les diverses perspectives d'avenir en matière de gestion participative. Il s'agit fondamentalement d'un état des lieux du processus participatif tel qu'il est conduit aujourd'hui dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Les forces et faiblesses dégagées de cette variable couplées aux forces et faiblesses des pratiques endogènes de gestion de la forêt *Bamèzounmè*

ont amené à une synthèse qui tienne compte des forces des deux systèmes. Les mécanismes de participation à l'échelle locale ont permis aussi d'identifier comment la gestion locale de la forêt *Bamèzounmè* s'insère dans la gestion des forêts béninoises à l'échelle nationale. Les mécanismes de participation féminine constituent aussi une variable qui permet d'évaluer l'application du concept d'*empowerment*, qui ressort de la troisième question spécifique.

L'*empowerment* des femmes est évalué aux niveaux individuel et organisationnel. Les mêmes indicateurs sont utilisés pour apprécier ces deux niveaux. Quatre variables sont utilisées pour les deux groupes de femmes interrogées. Il s'agit : des compétences personnelles des femmes dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, de leur conscience critique, de leur estime de soi et de la communication. Les indicateurs permettant d'apprécier ces variables sont respectivement : l'affirmation par les femmes de leurs compétences personnelles dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, l'existence d'une volonté exprimée par les femmes de changer leur situation actuelle, l'existence chez les femmes d'une capacité à résoudre seule ou en groupes leurs problèmes, et enfin, l'existence d'un espace de communication entre les femmes. Le tableau 3.1 ci-après récapitule les concepts, variables et indicateurs utilisés.

Tableau 3. 1 Concepts, variables et indicateurs

Concepts	Variables	Indicateurs	Échelle d'évaluation
Forêt sacrée	<ul style="list-style-type: none"> Pratiques endogènes de gestion de la forêt <i>Bamèzounmè</i> 	<ul style="list-style-type: none"> Usages faits de la forêt <i>Bamèzounmè</i> Vulnérabilité des ressources Perception de la différence entre forêt sacrée et autre forêt par la population Disponibilité alternative des ressources 	<ul style="list-style-type: none"> Oui/non Oui/non Oui/non Oui/non
Gestion participative	<ul style="list-style-type: none"> Mécanismes participatifs actuellement en œuvre 	<ul style="list-style-type: none"> Existence de mécanismes participatifs actuellement en œuvre Niveaux de participation 	<ul style="list-style-type: none"> Oui/non Appréciation sur une échelle de 0 à 10
<i>Empowerment</i> des femmes	<ul style="list-style-type: none"> Compétences personnelles des femmes Conscience critique des femmes Estime de soi des femmes Communication 	<ul style="list-style-type: none"> Affirmation par les femmes de leurs compétences personnelles Existence d'une volonté exprimée par les femmes de changer leur situation actuelle Existence chez les femmes d'une capacité à résoudre seule ou en groupes leurs problèmes Existence d'un espace de communication entre les femmes 	<ul style="list-style-type: none"> Oui/non Oui/non Oui/non Oui/non

3.2 Méthodes

3.2.1 Méthodes de collecte d'information

La première étape dans la collecte de l'information a été la recherche documentaire menée aussi bien au Canada qu'au Bénin. Au Canada, les premières informations obtenues durant la période de janvier 2008 à mai 2008 ont permis d'élaborer une revue sommaire de la littérature sur le sujet en vue de rédiger la problématique et les questions de recherche. Une revue de littérature plus approfondie faite de mai 2008 à septembre 2008 a servi à la rédaction d'une partie importante du cadre conceptuel de l'étude. La bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et l'internet ont été les principaux lieux de consultation documentaire. Des revues spécialisées, des livres, des articles électroniques via le site de la bibliothèque de l'UQAM ont été nos diverses sources d'information. D'autres documents électroniques ou physiques empruntés à des particuliers ont aussi été utilisés. Les bibliothèques d'autres universités du Canada comme la bibliothèque de l'Université Laval et celle de l'École des Hautes Études Commerciales (HEC) de Montréal ont constitué nos espaces secondaires de consultation documentaire. La documentation trouvée était beaucoup plus importante sur les concepts de gestion participative et de genre et *empowerment* que sur celle portant sur les forêts sacrées, qui était plutôt rare. Nous avons donc recouru à la littérature sur le sacré pour compléter la documentation sur les forêts sacrées. La phase de collecte de données couvrant la période d'octobre 2008 à décembre 2008 au Bénin a été une opportunité pour compléter la littérature sur les trois concepts clés de l'étude notamment sur les forêts sacrées. Quand bien même la littérature indique que le concept d'*empowerment* a été utilisé pour la première fois par les féministes du Sud, des ouvrages sur le concept dans les bibliothèques consultées au pays sont plutôt rares. Ces informations ont été obtenues à la bibliothèque de la Faculté des Sciences Agronomiques de l'Université d'Abomey-Calavi. Par ailleurs, les informations relatives à la statistique du Bénin à l'ère de la décentralisation et à la cartographie du milieu d'étude ont été obtenues respectivement à l'Institut National de la Statistique et de l'Économie (INSAE) et au Centre National de Télédétection (CENATEL) du Bénin. La documentation relative aux forêts sacrées a été complétée à l'École du Patrimoine

Africain (ÉPA) à Porto-Novo. Nous avons aussi sollicité l'aide de particuliers comme le chef sacré de la forêt *Bamèzounmè* pour avoir des monographies sur le cadre spatial de l'étude.

L'étape suivante fut celle de la collecte des données sur le terrain. Elle a nécessité une prise de contact indirecte puis directe avec le milieu d'étude, une observation directe du milieu d'étude, une pré-enquête et des entrevues individuelles avec les acteurs concernés.

Le contact indirect avec le milieu d'étude a eu lieu au cours de la période de janvier 2008 à mai 2008, période durant laquelle le projet de recherche a été rédigé en tant qu'exigence partielle du séminaire de méthodologie. Il importait de préciser dans le projet de recherche, la technique d'échantillonnage à adopter, ce qui n'était pas possible sans une connaissance préliminaire du milieu et de la gestion actuelle de la forêt *Bamèzounmè*. N'ayant pas assez d'information à ce propos, nous avons alors sollicité depuis le Canada, l'aide de notre père qui s'est rapproché de l'ancien chef de village de *Hozin* afin d'avoir un récit de l'histoire de la forêt *Bamèzounmè*. Ce sont ces informations préliminaires qui ont aidé à identifier les acteurs et les villages concernés par l'étude.

Le contact direct avec le milieu a eu lieu en octobre 2008. Pour accéder à la forêt *Bamèzounmè*, les sages de la collectivité *Zoungla* ont exigé le versement d'une dote matérielle et financière. Cette dote matérielle est composée d'huile rouge, de la cola, d'un tissu blanc et de l'alcool local, matériel habituellement utilisé lors des cérémonies traditionnelles. Une fois la dot versée aux sages, ces derniers, accompagnés de huit hommes mariés de la collectivité *Zoungla* nous ont conduits dans la forêt *Bamèzounmè*. Des prières ont été adressées par les sages à leur ancêtre *Zoungla* afin qu'il autorise la conduite de la présente recherche et que l'oracle vérifie si nous sommes une étrangère de bonne foi. En effet, aux dires des sages, nous sommes la première femme scientifique à nous intéresser à la forêt sacrée *Bamèzounmè* et l'accord de l'ancêtre importe.

L'intérêt pour l'observation directe est la connaissance directe du milieu et de la forêt *Bamèzounmè*. Nos observations se sont étendues sur toute la période de collecte de données sur le terrain. Lors de nos trajets sur les débordements du fleuve *Ouémé*, dans les concessions au cours des entrevues, notre attention a été portée sur les rapports de sexe et d'âge dans le milieu, qu'ils soient liés au sacré ou non.

La pré-enquête a été conduite dans le mois d'octobre 2008 en prélude à l'enquête et a duré une journée. Un groupe d'hommes composé des deux prêtres spirituels et de huit hommes de la collectivité *Zoungla* a été interviewé. La pré-enquête a permis de corriger le questionnaire, de collecter des informations sur l'histoire de la forêt *Bamèzounmè*. Nous nous sommes aussi intéressées aux principales caractéristiques socio-culturelles du village que sont la principale langue parlée, les principales activités menées, le rôle et la place des femmes dans la gestion de la forêt. La pré-enquête a été guidée par le questionnaire susceptible d'être modifié. Celle-ci a permis d'opter pour des entrevues individuelles au cours de l'enquête car, il était constaté, qu'en focus groupe, les sages influençaient les réponses des plus jeunes.

La toute première étape de l'entrevue a été la présentation du projet de recherche et l'obtention d'un consentement du répondant conformément à ce qui est exigé dans le formulaire d'éthique. Pour les répondants lettrés, le consentement écrit, déjà rédigé, a été lu et approuvé par une signature. Pour les interviewés analphabètes, nous avons d'abord obtenu un consentement oral que nous avons transcrit sur place et l'avons fait signer au répondant. Pour vérifier la véracité des réponses apportées par les répondants, la méthode du reflet a été utilisée. À chaque fois que l'occasion se présentait, les questions précédentes sont reprises afin de vérifier la cohérence des premières informations collectées. Au cours des entrevues, des notes ont été prises sur les questionnaires afin de servir de matériel secondaire. Au terme de la collecte de données, le matériel disponible pour les analyses était les questionnaires d'entrevues, la compilation des récits, la transcription de l'entrevue avec le chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*, et la synthèse des notes prises sur les questionnaires.

3.2.2 Méthodes de traitement et d'analyse des données

D'abord, un traitement quantitatif en trois étapes à savoir la codification, la saisie et l'analyse statistique avec le logiciel Excel a été fait. La codification a pris en compte toutes les réponses qualitatives du questionnaire à l'exception des notes prises sur les questionnaires (voir les résultats de la codification à l'annexe D). Après l'étape de codification, les données ont été saisies et analysées avec le logiciel Excel selon une approche descriptive simple, la taille de notre échantillon n'étant pas assez précise pour des inférences poussées. Ensuite, le matériel

secondaire, constitué essentiellement des notes prises sur les questionnaires, et les entrevues avec le chef sacré et le chef de village de *Hozin* ont été transcrits afin de subir un traitement qualitatif basé sur une analyse de perception. Ainsi, l'analyse qualitative et l'analyse quantitative ont toutes deux été utilisées dans ce mémoire. Dans le champ des recherches féministes, l'utilisation des méthodes qualitatives et quantitatives est largement discutée. Selon Carpentier (2003), alors que certaines auteures féministes privilégient les méthodes qualitatives, d'autres préfèrent leur association aux méthodes quantitatives qui sont plus factuelles. Le traitement quantitatif et qualitatif des données permet à notre avis, de trouver le juste équilibre entre les perceptions et les faits.

Divers degrés d'analyse ont été observés. L'analyse est partie des indicateurs et est remontée aux variables puis aux concepts, ce qui a permis de faire ressortir les tendances spécifiques et générales. Ensuite, une analyse selon la dimension sexo-spécifique du sujet permettant de faire ressortir les rapports de genre a été faite. Au deuxième degré d'analyse, une triangulation des divers modes de collecte d'information a été faite. Pour y parvenir, les informations provenant de nos différentes sources d'information (observations documentaires, observations directes du milieu d'étude, entrevues semi-directives et notes prises sur les questionnaires) ont été recoupées afin de vérifier si elles convergent ou se contredisent. Elle a conduit à valider les indicateurs, à faire des nuances dans la discussion. Elle a permis de vérifier si de mauvaises interprétations sont faites de nos sources et a orienté la discussion des résultats obtenus.

3.2.3 Méthodes de présentation des résultats

Les résultats sont présentés par concept selon deux approches : une approche descriptive simple et une approche analytique. L'approche descriptive, qui ne concerne que les résultats quantitatifs, fait état de la réalité sur le terrain à travers des pourcentages, des tableaux, des diagrammes en bâton ou des histogrammes. Dans la partie analytique que nous avons dénommée «discussion», une argumentation du résultat obtenu est faite. Quant aux résultats qualitatifs, ils sont placés à la suite des résultats quantitatifs sous la forme de citation et ont servi à appuyer les résultats quantitatifs.

CHAPITRE IV

RÉSULTATS ET DISCUSSION

Dans ce chapitre, il sera question de la présentation et de la discussion en trois grandes parties des résultats liés aux trois concepts de l'étude. Successivement, sont présentés les résultats relatifs au concept de forêt sacrée, à celui de gestion participative et à celui de genre et *empowerment*.

4.1 La forêt sacrée *Bamèzounmè* : système de représentations, perceptions locales et rôle des femmes

4.1.1 Concept de forêt sacrée selon les répondants

4.1.1.1 Définition

Les conceptions de la notion de forêt sacrée chez les répondants sont diverses. La majorité des personnes enquêtées (72%) considère la forêt sacrée *Bamèzounmè* comme une forêt refuge des ancêtres, tandis que pour 9% des répondants, la forêt *Bamèzounmè* est une forêt où se concentrent des pouvoirs surnaturels. Diverses autres conceptions sont aussi présentes au sein de la population (28%).

4.1.1.2 Discussion

Les deux conceptions dominantes de la forêt sacrée *Bamèzounmè* proposées par les répondants ne sont pas contradictoires car les pouvoirs surnaturels dont il est question auraient été possédés par les ancêtres qui se seraient réfugiés dans la forêt *Bamèzounmè*. Les deux définitions seraient complémentaires et la forêt sacrée *Bamèzounmè* pourrait en effet être définie comme une forêt qui, dans les perceptions locales, est un refuge des ancêtres qui y auraient enterré des pouvoirs surnaturels. Cette définition synthèse se rapporte de celle de Putney (2005 in Saint-Arnaud 2007, p 9) où le sacré est défini comme « [...] un lieu où la nature, le divin et la mémoire se rencontrent dans une combinaison unique, particulièrement signifiante pour une communauté, une société ou un peuple... ». Quand on compare ce résultat à celui obtenu par Hounghin (2005), on remarque que c'est la fonction socioculturelle de la forêt *Bamèzounmè* qui est utilisée comme critère de définition par les répondants. Parmi le double rôle, culturel et de protection de la nature que concède Guignier (2001) aux forêts sacrées, le rôle culturel de la forêt *Bamèzounmè* importe le plus aux répondants, ce qui témoigne de l'importance de la culture au sein de cette population.

4.1.2 Sacralité de *Bamèzounmè* et la place qu'y occupent les femmes

4.1.2.1 Faits historiques ayant induits la sacralité de *Bamèzounmè*

La sacralité de la forêt *Bamèzounmè* est liée à divers faits historiques selon le chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*.

D'une part, des perles sacrées recherchées par un roi d'Italie et retrouvées seulement chez *Zoungla* ont été enterrées dans la forêt, car celui-ci ne voulait pas les céder au roi d'Italie. Au moment de l'enfouissement des perles, *Zoungla* a été vu par *Ayonouhiho* un de ses gardes. Pour maintenir secret le lieu d'enfouissement des perles, il enterra le garde vivant à l'entrée de la forêt *Bamèzounmè*. Il y fit élever un mirador afin de conserver à *Ayonouhiho* son rôle de gardien de la forêt. De même, un des amis de *Zoungla*, *Natali*, fut écroûé puis enterré debout vivant, soupçonné d'avoir des relations

sentimentales avec les femmes de *Zoungla*. Pour tout repère, *Zoungla* y planta un fromager.

D'autre part, il est interdit aux mères des jumelles d'entrer dans la forêt *Bamèzounmè*. Des singes roux y sont présents et ne les tolèrent pas. Dans la tradition des *wémènou*, de façon générale, le singe est considéré comme un animal sacré parce qu'il est proche de l'homme qui est aussi considéré comme un être sacré.

Par ailleurs, l'eau de la mare des *Ahossi* (les épouses de *Zoungla* et de ces descendants) est purificatrice.

Aussi, la disparition plutôt que la mort des ancêtres qui ont vécu dans la forêt est considérée comme un acte spirituel, donc sacré.

Par ailleurs, les personnes de mauvaise foi sont également identifiées automatiquement et attaquées par des abeilles. C'est le cas dans les années 1960-1970, d'une *wémènou* authentique intronisée féticheuse et interdite d'accès à la forêt *Bamèzounmè* les jours anniversaires de son intronisation. Malheureusement, elle a désobéi à son totem et est partie prélever du bois avec d'autres femmes un jour anniversaire de son intronisation. C'est alors qu'elle fut piquée par des abeilles et en a succombé. Les autres femmes étaient sauvées.

Un tigre surveille la forêt. Au moment de sa mise bas, le soleil brille en même temps qu'il pleut. Il n'a jamais été vu sauf une fois lors des prises d'images aériennes par les américains.

Une femme de So-ava a obtenu la grâce de la maternité en se baignant avec l'eau de la mare des *Ahossi* (entrevue avec le chef sacré).

Ces faits ont été véhiculés aux répondants par la tradition mais une histoire contemporaine dont ils ont été témoins et qui confirme la sacralité de la forêt *Bamèzounmè* est le conflit entre les sages, l'État béninois marxiste-léniniste et la commune des *Aguégués* d'alors.

Pendant la période révolutionnaire, le président du *Dahomey* (ex Bénin), Mathieu Kérékou, a déclenché une lutte contre la sorcellerie. Des forêts sacrées ont été détruites et des vieillards enfermés. Les autorités des *Aguégués* d'alors ont autorisé la coupe de bois dans la forêt *Bamèzounmè* pour la réalisation des *acadja*, filets artisanaux utilisés pour la pêche. La décision fut contestée par les sages, certes, les bois ont été coupés, les *acadja* réalisés et installés sur le fleuve *Ouémé* (entrevue avec le chef sacré).

Ceci ne restera pas sans conséquence car,

la pêche qui se révélait fructueuse s'est soldée par une malédiction. 7 canaris de *tohossou* (dieu de l'eau) et 7 petits pythons ont été ramenés sur la rive en lieu et place des poissons vivants attrapés. Des décès anormaux dans le rang des commanditaires de l'opération ont été notés. Seulement un sage ayant autorisé les coupes a survécu après s'être repenti (entrevue avec le chef sacré).

4.1.2.2 Discussion

La sacralité de la forêt *Bamèzounmè* relève de la tradition et des faits marquants qui s'y rattachent. Diverses raisons induisent le caractère sacré des forêts selon Hounghin (2005). Dans le cas de la forêt *Bamèzounmè*, ces raisons sont liées autant aux hommes qu'aux animaux. Ce ne sont pas les arbres qui ont été sacralisés mais les activités des hommes et la présence de certains animaux considérés comme sacrés dont le singe et le tigre.

Les manifestations issues du conflit entre l'état béninois, la mairie des *Aguégus* et les sages sont des manifestations qui scientifiquement n'ont pas d'explication mais qui relèvent de la croyance africaine. C'est la résultante de plusieurs forces surnaturelles et spirituelles qui pourrait faire l'objet d'une interprétation spirituelle. En effet, le chiffre 7 représente le septième jour de la semaine et marque dans le livre de la genèse la fin de la création par Dieu. L'interdiction de toucher à la création au risque de malédiction par le dieu de l'eau pourrait être une explication spirituelle à cet événement. Ce serait aussi pour les sages, une façon de montrer aux autorités politiques qu'il existe des forces surnaturelles qui peuvent dépasser leurs compétences. Ce schéma illustre toute l'intensité de la protection et de l'intérêt accordé à la forêt *Bamèzounmè* par les sages.

Par rapport aux femmes, ce récit a une signification intéressante parce que la mare des *Ahossi* leur est attribuée. Cette mare leur accorde aussi la grâce de la maternité. Mais le comportement adultérin des femmes de *Zoungla* et l'image de la femme désobéissante piquée par les abeilles, montrent les rôles négatifs joués par les femmes dans l'histoire des *wémènou*

authentiques. Aujourd'hui, ces comportements pourraient jouer en défaveur des femmes quant à leur participation à la gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè*. Cependant, la mare des *Ahossi* pourrait aider à améliorer ces perceptions négatives faites au sujet des femmes.

4.1.3 Genèse de la forêt *Bamèzounmè*

4.1.3.1 Synthèse des récits compilés au cours des entrevues

Le fondateur de la forêt sacrée *Bamèzounmè* serait un des ancêtres de la collectivité *Zoungla*. Celui-ci, le plus estimé des sept enfants de son père, a décidé de fuir du village natal *Wémè-Xégbo* à la tête de quelques uns de ses amis, ses femmes et ses enfants vers le Sud du pays après avoir échappé à une guerre tribale suite au guet-apens que lui a tendu son frère aîné qui lui en voulait à mort. Tous voyageaient dans deux grandes pirogues le long du fleuve *Ouémé*. À l'escale dans la localité de *Fanvi*, *Zoungla* sollicita l'asile au roi *Ayanon*. Ce dernier, craignant de susciter la famine de sa communauté, le lui refusa, mais se ravisa aussitôt lorsqu'il s'aperçut que *Zoungla* ôta son chapeau, invoqua ses dieux et fit mûrir des hectares de maïs qu'il demanda à ses pairs de commencer à récolter. Plus tard, le Roi *Ayanon* s'opposera au départ de *Zoungla* qui a conquis son estime. *Ayanon* se transforma en barrage sur le fleuve pour obstruer le passage aux deux grandes barques de la troupe *Zoungla*. Cette partie de l'histoire est relatée différemment par les répondants. Pour certains répondants, *Ayanon* trouvait dans le mûrissement instantané du maïs de *Zoungla* un défi à relever. C'est ainsi qu'il creusa un trou afin d'engloutir *Zoungla* et de l'éliminer mais ce dernier le dévisagea. C'est alors qu'il installa une barrière sur le fleuve *Ouémé* afin d'empêcher son passage et de le faire rattraper par ses frères. Aidée de sa troupe, *Zoungla* parvint à enfoncer le barrage dans le fond de l'eau et fit passer sa pirogue et sa suite. Cette partie de l'histoire semble être vraisemblable car aujourd'hui, parmi les éléments traditionnels prohibés dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, figure l'interdiction stricte aux *wémènou* authentiques de se marier aux *Fanvinou*.

Après avoir vaincu le Roi *Ayanon*, *Zoungla* poursuivit sa navigation et traversa *Hétin*, déposa une partie des siens à *Kessounou* sur instruction de ses oncles maternels, les *Glonou*, pour s'installer lui-même au lieu dit aujourd'hui la forêt *Bamèzounmè*. Depuis la disparition de leurs ancêtres dans la forêt *Bamèzounmè*, la forêt est restée fermée à la population. Elle est ouverte seulement une à deux fois dans l'année lors des grandes cérémonies culturelles. Avec la prise de fonction de l'actuel chef sacré, la forêt *Bamèzounmè* est une forêt semi-ouverte au public.

4.1.3.2 Discussion

Les diverses versions des récits des répondants ont été utiles pour reconstituer une histoire de la forêt sacrée *Bamèzounmè*. Cependant, les discours relatifs à ces récits ont varié d'un individu à un autre; ce qui s'explique par le fait que l'information obtenue grâce à la tradition orale varie selon les individus; et les faits relatés sont les plus marquants pour l'individu vecteur de la tradition orale. Les différences observées dans ces récits pourraient également être attribuées à la perte mémoire changeante des individus.

À travers les interdictions culturelles actuelles au sein de la communauté des *wémènou* authentiques, relatives à leur mariage avec les *Fanvinou*, on comprend tout le respect accordé à l'ancêtre *Zoungla*, donc à la tradition.

Faire mûrir dans l'immédiat des hectares de maïs, parvenir à enfoncer un barrage sous l'eau sont des actions qui pourraient témoigner de toute la force du pouvoir de *Zoungla* et inévitablement engendreraient l'estime et la crainte de celui-ci par son peuple. Dès lors, les règles traditionnelles édictées par *Zoungla* sont craintes et respectées.

4.1.4 Importance de la forêt *Bamèzounmè* dans la vie et la culture des peuples concernés

4.1.4.1 Diverses utilisations de la forêt *Bamèzounmè* connues des répondants et la place des femmes

Les diverses utilisations connues de la forêt *Bamèzounmè* varient selon les répondants. Sur les diverses utilisations que nous avons proposées aux 53 répondants, la figure 4.1 (page suivante) indique les résultats relatifs aux choix multiples qu'ils ont eu à faire.

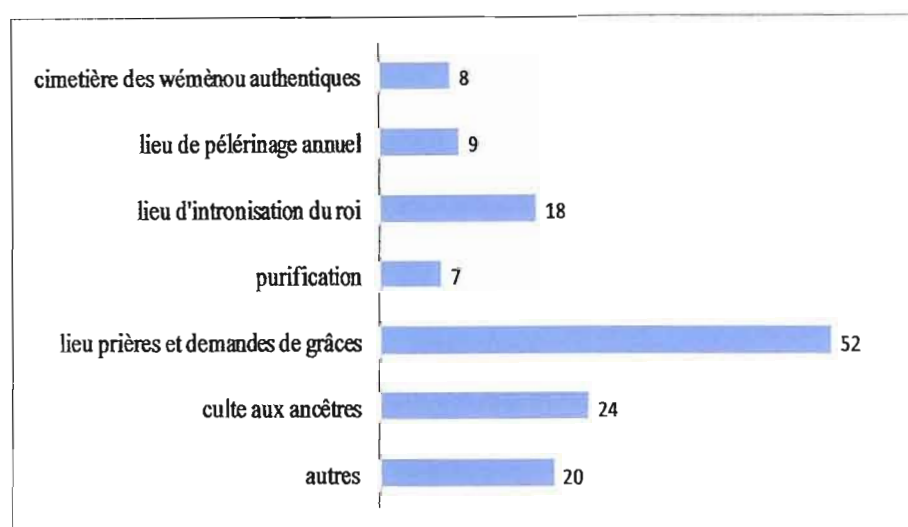


Figure 4. 1 Diverses utilisations de la forêt *Bamèzounmè* connues des répondants

De l'analyse de cette figure, il ressort que la fonction religieuse de la forêt *Bamèzounmè* est assez connue des répondants. Site de pèlerinage annuel des *wémènou* authentiques, la forêt *Bamèzounmè* sert principalement de lieu de prières et de demandes de grâces notamment de maternité et de guérison, usage récent qui date des années 1990. Des cultes aux ancêtres et des cérémonies d'intronisation du roi des *wémènou* authentiques s'y tiennent. La forêt *Bamèzounmè* est également le cimetière des *wémènou* authentiques, mais «ce sont uniquement les *wémènou* authentiques non chrétiens qui y sont enterrés aujourd'hui» (entrevue 41). Cependant, selon le chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*, la présence de la croix

implantée à l'entrée de la forêt justifie la volonté première de transformer cet endroit en un lieu de pèlerinage pour les *wémènou* authentiques, chrétiens protestants.

D'autres utilisations telles que la tenue des cultes aux fétiches, la détection et la conjuration de mauvais sorts ont été énumérées par les interviewés. Toujours sur le plan culturel, la forêt *Bamèzounmè* est indicatrice de crue et de décrue. Selon le chef sacré, «à l'approche de la crue, la futaie jaunit de derrière alors que son jaunissement du haut indique la décrue» (entrevue avec le chef sacré). Néanmoins, d'après nos observations, une autre forêt mitoyenne présentait la même physionomie que la forêt *Bamèzounmè* lors du retrait progressif des eaux du fleuve *Ouémé*.

Du point de vue écologique, tous les répondants reconnaissent que la forêt *Bamèzounmè* est un réservoir de plantes médicinales et de bois de chauffage. 83% des répondants pense qu'il y a des ressources végétales qu'on ne retrouve que dans cette forêt quand on la compare aux forêts voisines. Quant à l'accès à ces ressources, malgré les coupes clandestines dont nous avons été témoin, les répondants ont tous affirmé que les produits de la forêt *Bamèzounmè* ne sont prélevés que sur demande ou à des périodes spécifiques autorisées par les sages. Une autre utilisation importante de la forêt que nous avons identifiée par observation est le prélèvement du sol pour la réalisation des pépinières agricoles. Cet usage, reconnu comme cause de destruction majeure de la forêt par le chef sacré, n'a pas été énuméré par les répondants.

Bien que les prélèvements soient interdits, les femmes veuves bénéficient de grâces particulières. «Faute de soutien après la mort de leur mari, les femmes veuves sont autorisées à ramasser du bois mort aux alentours de la forêt» (entrevue avec le chef sacré). Quant aux autres femmes, «la forêt *Bamèzounmè* représente aussi la vie car même après des années d'adultère, leur purification par les ressources hydriques de la forêt est toujours acceptée si ces dernières désirent retourner auprès de leurs enfants. C'est un gage de conservation de la fidélité des femmes» (entrevue avec le chef sacré). Tous les répondants sont émerveillés par les bienfaits qu'accorde la forêt *Bamèzounmè* aux femmes. La mare des femmes de la collectivité *Zoungla* (les femmes de la collectivité *Zoungla* sont appelées les *Ahossi*) est purificatrice et confère des grâces de maternité et de guérison. Les vertus de cette eau sont

assez reconnues par les répondants en général et particulièrement par les chefs traditionnels. Par ailleurs, l'eau de cette mare est utilisée sur place, essentiellement pour les prières, les purifications et la consommation.

Des notes prises sur les questionnaires, il ressort que la forêt *Bamèzounmè* est aussi utilisée à des fins touristiques. Sur ce plan, les *Ahossi* y trouvent un intérêt financier. Lors des arrivées touristiques, elles sont récompensées financièrement pour leur rôle de griottes. C'est aussi pour elles des moments privilégiés pour faire fructifier leur commerce.

60% des répondants affirment que les ressources de la forêt *Bamèzounmè* sont vulnérables. Les causes majeures à l'origine de cette vulnérabilité, selon ces derniers, sont la sur-exploitation (36%), la disparition (43%), la rareté (11%) des ressources végétales. 10% des personnes ayant reconnu que les ressources de la forêt *Bamèzounmè* sont vulnérables n'ont pas pu identifier les causes à l'origine de cette vulnérabilité. Une autre cause de destruction de la forêt *Bamèzounmè* non énumérée par les répondants et déjà sus-citée est le prélèvement du sol aux fins de réalisation des pépinières agricoles.

4.1.4.2 Discussion

Les divers usages de la forêt *Bamèzounmè* reposent sur ceux proposés par Hounghinin (2005). Sur la base de la classification de cet auteur, les fonctions assurées par la forêt *Bamèzounmè* peuvent être catégorisées de la façon suivante :

- fonctions socioculturelles (cimetière, lieu d'intronisation du roi des *wémènou* authentiques, lieu de culte aux ancêtres et aux fétiches, lieu de détection et de conjuration de mauvais sorts, lieu de purification du corps des femmes adultères);
- fonctions religieuses (lieu de pèlerinage annuel des *wémènou* authentiques, lieu de prières et de demandes de grâces de maternité et de guérison, lieu de purification de l'esprit);
- fonctions économiques (prélèvement de bois, du sol, tourisme).

La fonction écologique n'est pas perceptible dans les réactions des répondants en général. Cela pourrait laisser croire qu'elle soit «bafouée». Les résultats indiquent à cet effet diverses causes de pressions anthropiques sur la forêt *Bamèzounmè*. L'omission du prélèvement de sable comme un usage important des ressources de la forêt *Bamèzounmè* pourrait être jugée de volontaire et due au fait que les répondants seraient conscients de leur part de responsabilité dans la dégradation de cette forêt.

Une explication plutôt scientifique que surnaturelle pourrait être attribuée au jaunissement de la futaie de *Bamèzounmè*. Étant donné qu'une autre forêt mitoyenne présentait la même physionomie au cours de la même période, la raison de ce jaunissement serait physiologique et liée au fonctionnement des plantes aquatiques, le milieu d'étude étant une région lacustre. Par ailleurs, pour s'assurer que certaines espèces de plantes ne sont trouvées que dans la forêt *Bamèzounmè* comme l'ont dit les répondants, il serait judicieux de déterminer par une étude exhaustive et rigoureuse s'il s'agit bien d'espèces endémiques.

Encore ici, les femmes, notamment les veuves, sont gratifiées. C'est assez important pour une participation des femmes à la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Pour les autres femmes, elles doivent plutôt compter sur l'éco-tourisme car elles y trouvent un intérêt financier. La forêt *Bamèzounmè* participe aussi à la réintégration sociale des femmes adultères.

4.1.5 Transcription de l'entrevue avec le chef sacré et rôle joué par les femmes dans l'utilisation actuelle de la mare des *Ahossi*

4.1.5.1 Prise de fonction du chef sacré et histoire de la mare des *Ahossi*

Avant les années 1990, l'actuel chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*, le nommé Jérémie, alors qu'il était fidèle fervent de l'église protestante à Porto-Novo, obtint par la prière la guérison à un pasteur de l'église protestante gravement malade. Comme récompense, le pasteur le bénit après une longue méditation biblique et lui révéla la mission que Dieu lui a confiée, celle de développer sa localité. Mais Jérémie n'avait pas réellement compris cette révélation du pasteur jusqu'à la succession de certains événements jugés spirituels, événements par lesquels

il saisit le sens de la révélation de son pasteur. En 1990, ce fut le décès de sa fille âgée de deux ans. Son enterrement sans aucune prédication, sans aucune messe et sans aucune séance de prières fut traité d'acte païen par les autres fidèles de l'église protestante. En réparation, une messe d'action de grâce fut dite à *Hozin* et connut un grand succès. Ayant découvert le don de prières qu'il possédait, la communauté protestante de *Hozin* invita Jérémie à présider d'autres séances de prières. La première, consacrée au déblocage de la crise financière à *Hozin*, fut exaucée avec la reprise des ventes sur les marchés à la grande satisfaction des croyants. Cependant, cette grâce fut perçue par Jérémie comme une simple coïncidence. Deux semaines après la seconde séance de prières en l'intention d'une pêche productive, d'énormes quantités de poissons furent pêchées. La population crut alors aux prières de Jérémie et les séances se sont intensifiées.

Un jour, alors que l'assemblée de prières s'achevait, Jérémie reçut enfin en révélation la signification de la mission que Dieu lui avait confiée. Il s'agit de développer son village en faisant de la forêt *Bamèzounmè* un lieu de pèlerinage annuel des *wémènou* authentiques, protestants, car dit-il, les chrétiens catholiques, les chrétiens célestes et les musulmans ont tous leur lieu de pèlerinage annuel sauf les protestants. Cette révélation fut interprétée comme un acte *vodouiste* et contestée par certains fidèles qui ont jugé que les ancêtres restés dans la forêt faisaient du *vodou*. Jérémie fut l'objet d'une division au sein de l'église protestante et rejeté. C'est en ce moment que commença sa mission de développement local. Il rencontra les sages de la garde de la forêt et leur fit part de sa mission divine. Ces derniers confirmèrent alors que l'oracle avait prédit qu'un jeune homme quitterait Porto-Novo et viendrait réclamer la fonction de chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*. Cependant, le nom de la personne n'était pas révélé par l'oracle. La fonction de chef sacré fut alors accordée à Jérémie mais avec des mises en garde sur les dangers qu'il encourait s'il n'était pas réellement la personne prédite.

Après sa prise de fonction, le premier travail de Jérémie a été de procéder à l'aménagement de la forêt *Bamèzounmè*. D'abord, les divers espaces qui y étaient symbolisés furent nettoyés. Il s'agit, à l'entrée, du mirador sur lequel est positionné *Ayonouhiho*, le garde qui s'occupe de veiller sur la forêt, du cimetière des *wémènou* authentiques, de la cour du *Houeto Acadjahonsou*, un enclos en ciment où se trouve le fétiche de *Zoungla* encadré par *Yanvêdjê*

et *Hinsou* puis la mare des *Ahossi* (les personnages cités faisaient partie de la cour royale de *Zoungla*).

Restée presque inutilisée depuis la disparition des ancêtres, la mare des *Ahossi* s'était asséchée et remplie de feuilles. Nettoyée, on y remarquait une vallée, cependant aucune eau ne s'y trouvait. Jérémie recourut à l'une de ses tantes qui pria l'ancêtre *Zoungla* sur cette mare, demanda de la faire remplir d'eau, puis y fit goûter de l'eau qu'elle avait elle-même apporté de la maison. À la tombée des premières gouttes d'eau sur la mare, de l'eau en jaillit à la grande stupéfaction et au grand émerveillement de tous.

Ensuite, Jérémie planta une croix à l'entrée de la forêt. Sa présence est justifiée par un rêve dans lequel Jérémie vit Marie et Jésus sur un cours d'eau qui traversait la forêt. Ces derniers disparurent et Jérémie se vit en train d'aménager la forêt *Bamèzounmè* à des fins touristiques et d'y installer un enclos pour les hippopotames. Ce rêve fut révélé aux sages qui en confirmèrent la véracité. Jérémie symbolisa l'image de Marie et de Jésus vue en songe par une croix plantée à l'entrée de la forêt *Bamèzounmè*.

Depuis la prise de fonction de Jérémie, la forêt *Bamèzounmè* est devenue ouverte au public.

4.1.5.2 Discussion

Le religieux tient une place importante dans la gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè* car c'est sur la base de faire de cette forêt un lieu de pèlerinage annuel des chrétiens protestants que cette forêt sacrée est devenue aujourd'hui une forêt semi-ouverte au public. Bien que le chef sacré a le souci du développement local de sa région natale à travers l'éco-tourisme au sein duquel la forêt sacrée *Bamèzounmè* occuperait la première place, cette ambition n'est pas uniformément partagée par la communauté. La religion traditionnelle, à travers la forêt *Bamèzounmè*, pourrait favoriser le développement local. Mais l'initiative du chef sacré n'étant pas acceptée par toute la communauté, elle devient une source de conflit qui pourrait l'éloigner de son ambition de favoriser le développement local. Ce qui impliquerait que tous les acteurs aillent à la table de négociation.

À travers l'histoire de la mare des *Ahossi* d'où l'eau jaillit après les prières d'une femme sur cette mare, on comprend que les femmes tiennent également une place importante dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Historiquement, les femmes de la collectivité *Zoungla* restent liées à cette mare qui ne peut fonctionner sans leur consentement. La mare se révèle être un espace que les femmes se sont appropriées depuis le temps ancestral. Cela témoigne d'une appropriation différenciée des espaces entre les hommes et les femmes dans la forêt *Bamèzounmè*. Cependant, cette appropriation différenciée pourrait être vue sous un angle positif et être exploitée comme l'un des atouts pouvant favoriser l'*empowerment* des femmes dans la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè*.

4.1.6 Critères sociologiques intervenant dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*

4.1.6.1 La langue

La langue *wémè* est le premier facteur identifié comme important dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, cette forêt étant un patrimoine culturel des *wémènou* authentiques. En effet, 98% des entrevues se sont déroulées en *wémè* et seuls les *wémènou* authentiques sont autorisés à répondre aux questions liées à la forêt *Bamèzounmè*.

La langue serait un facteur de sélection des femmes à intégrer dans la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè*. Même si des femmes étrangères aux collectivités des *wémènou* authentiques habitent des villages mitoyens de la forêt *Bamèzounmè*, leur implication dans la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè* serait une autre problématique. En effet, il serait encore plus difficile aux sages d'accepter leur insertion étant donné que la forêt *Bamèzounmè* ne représente pas pour ces femmes un patrimoine culturel. Celles-ci pourraient donc être affectées de façon négative par les premières mesures à proposer quant à l'*empowerment* des femmes dans la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè*.

4.1.6.2 L'âge

En dehors de la langue, l'âge intervient comme un déterminant de l'accès au sacré. De façon générale, les répondants sont âgés de 19 à 110 ans. L'âge moyen obtenu dans l'échantillon est de 53 ans avec un écart-type de 20.

La figure 4.2 (page 51) représente l'histogramme de l'âge des répondants.

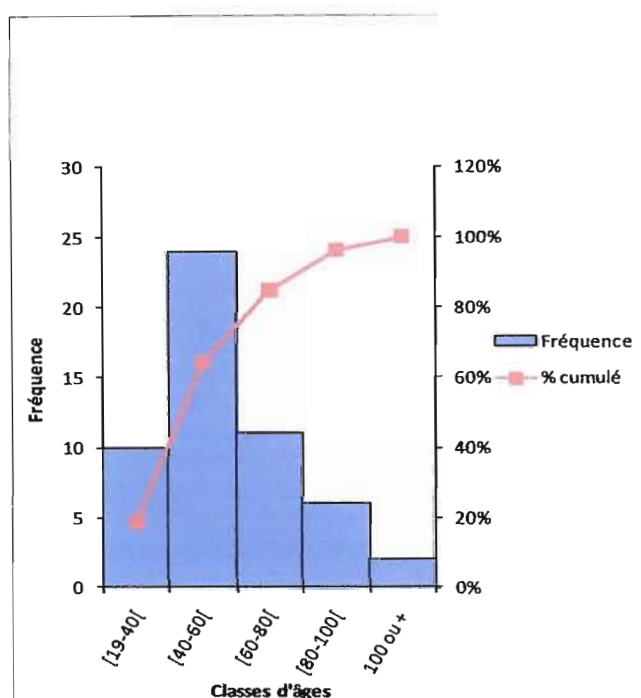


Figure 4. 2 Histogramme de l'âge des répondants

L'analyse de l'histogramme de l'âge des répondants indique que les répondants âgés de [40-60[sont les plus représentés soit 45%. Suivent les classes [60-80[, [19-40[, [80-100[et [100 ou plus] avec des fréquences respectives de 21%, 19%, 11% et 4%. Ainsi, seules les personnes âgées de 19 ans ou plus se sont prêtées aux entretiens. Cela pourrait signifier que l'âge de 19 ans est le minimum requis pour parler du sacré dans ce contexte précis. Cependant, sur la base de la forte fréquence de la classe d'âge [40-60[et des réalités vécues sur le terrain, nous pouvons affirmer que cette classe représente les minima d'âges auxquels

les répondants sont autorisés à accéder au sacré. Malgré la forte représentation de cette classe, son effectif était insuffisant pour combler la taille de l'échantillon. Sur recommandation du chef de village, des personnes de la classe inférieure d'âge [19, 40[ont été sollicitées pour les entrevues. Avant de répondre au questionnaire, les répondants dont l'âge est inférieur à 40 ans ont en premier lieu manifesté une certaine réticence. La justification servie pour se détourner de l'entrevue est la suivante : «Moi je suis jeune pour parler de la forêt *Bamèzounmè*. Je vous conseille d'aller vers les sages» (entrevues 15, 16, 17, 20). Ce qui montre que les personnes âgées sont une référence dans la gestion du sacré. C'est pourquoi, malgré leur âge avancé susceptible d'être une cause de perte de mémoire pouvant entraîner un biais dans les entrevues, on était contraint de les interviewer, et ce, en premier.

4.1.6.3 Le statut et/ou la fonction assurée par les répondants

Le statut et/ou la fonction assurée par l'individu tient également une place importante dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè* selon les renseignements généraux sur les répondants. Les répondants occupent en effet diverses fonctions dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. On peut distinguer les *Ahossi*, les sages avec des attributions diverses, les filles de la collectivité, les assistants des sages spirituels lors des prières, les agents d'entretien de la forêt et ceux qui ne jouent aucun rôle.

Le tableau 4.1 montre les fréquences de ces divers groupes de répondants dans l'échantillon interviewé.

Tableau 4. 1 Fréquences des répondants selon leur fonction

Statut	Effectifs	Fréquences (%)	Statut	Effectifs	Fréquences (%)
Adjoint au maire des <i>Aguégués</i>	1	2	Fille collectivité	2	4
<i>Ahossi</i>	13	24	Propreté et assistant prière	3	6
Sage-ancien chef sacré	1	2	Propreté forêt	7	13
Ancien sage dans la gestion	1	2	Sage sans fonction	1	2
Assistant prière-sage	1	2	Sage chef spirituel	1	2
Aucune	19	35	Sage-entretien	2	4
Chef sacré	1	2	Total = 53	Total = 100	

De ce tableau, il ressort que, d'une part, sur 15 femmes de la collectivité enquêtées, 13, soit 24% sont des *Ahossi*. D'autre part, sur les 53 répondants, 35% n'assurent aucune fonction dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Il s'agit de ceux interviewés à *Hozin*, à l'exception de l'ancien chef sacré, le seul à être une référence. Quant aux deux filles de la collectivité, elles ont déclaré leur statut de filles de la collectivité mais n'ont pas pu préciser leur rôle dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Par ailleurs, les sages ont une part active dans cette gestion. Certains s'occupent des aspects spirituels, d'autres assistent les prêtres spirituels lors des prières, d'autres enfin participent à l'entretien de la forêt.

La forte proportion des *Ahossi* dans l'échantillon de population interviewée pourrait indiquer, d'une part, que celles-ci sont les plus nombreuses au sein de la collectivité, et d'autre part, témoigner de l'importante place accordée aux *Ahossi* dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*.

La principale fonction des *Ahossi* est la danse *adjogan* lors des rituels. Elles jouent le rôle de griottes et égaient les cérémonies. C'est une place stratégique occupée par les femmes depuis les temps pré-coloniaux. La danse *adjogan* est une danse royale réservée uniquement aux

femmes. Par ailleurs, ce ne sont pas toutes les femmes *wémènou* authentiques interviewées qui interviennent dans la gestion du sacré, mais les femmes ayant le statut de *Ahossi*, donc les épouses des descendants de *Zoungla*. Ce privilège accordé aux femmes constitue l'une des forces de la gestion traditionnelle de la forêt *Bamèzounmè*.

Des faiblesses se dégagent aussi de la gestion actuelle de la forêt *Bamèzounmè*. D'abord, le privilège de gérer la forêt *Bamèzounmè* revient essentiellement aux descendants directs de la collectivité *Zoungla* dans le village *Bembè*. La proximité de la collectivité *Zoungla* avec la forêt *Bamèzounmè* justifierait cet avantage dont bénéficient les membres de la collectivité *Zoungla*. À travers la répartition des diverses fonctions accomplies par les répondants, la gestion de la forêt *Bamèzounmè* pourrait être qualifiée de gestion organisée, structurée avec des fonctions bien précisées, bien réparties. On serait aussi tenté d'affirmer que c'est une gestion par tous. Afin d'obtenir plus de précision relative à ces diverses fonctions, nous nous sommes intéressées à l'organigramme de gestion de la forêt *Bamèzounmè* élaboré par ÉPA (2002). En nous basant sur le modèle proposé par cet auteur et sur nos observations au cours de la collecte de données sur le terrain, nous avons schématisé l'organigramme de gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè* de la façon suivante (figure 4.3).

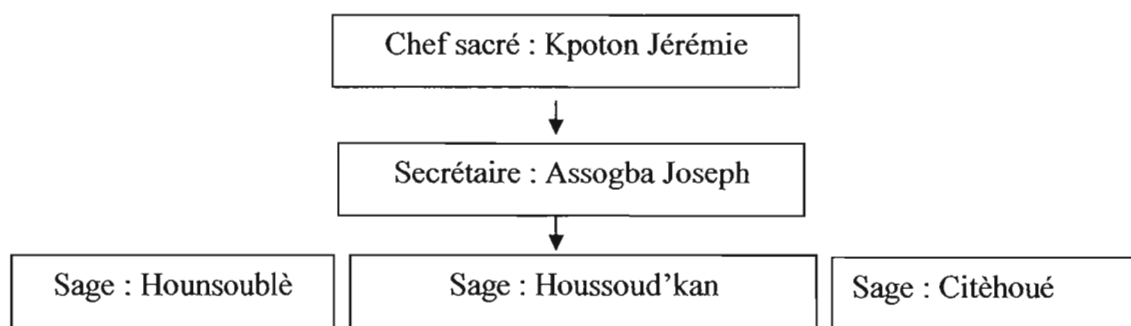


Figure 4. 3 Organigramme de gestion de la forêt *Bamèzounmè*

Au regard de l'organigramme de la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, on comprend qu'il ne s'agit aucunement d'une gestion par tous. Elle appartient plutôt aux garants de la tradition. En effet, les autres fonctions, à savoir *Ahossi*, agents d'entretien et assistant de prières ne sont qu'honorifiques et ne sont mises en valeur que sur sollicitation en cas de besoin. De cet organigramme, ne ressort ni l'État béninois, ni les autorités communales et municipales de la

mairie des *Aguégus*. L'absence de ces acteurs est due au conflit entre l'État béninois, la commune des *Aguégus* et les anciens sages, responsables de la gestion de la forêt *Bamèzounmè*.

4.1.6.4 Relations probables entre l'âge et la fonction des répondants dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*

Le tableau 4.2 montre les relations probables entre la fonction exercée et l'âge des répondants.

Tableau 4. 2 Fréquences des répondants selon l'âge et la fonction

Fonction et âge	Effectifs	Fonction et âge	Effectifs
Adjoint au maire des <i>Aguégus</i>	1	Chef sacré	1
[40-60[1	[40-60[1
<i>Ahossi</i>	13	Fille collectivité	2
[19-40[1	[40-60[1
[40-60[8	[60-80[1
[60-80[4	Propreté et assistant prière	3
Ancien chef sacré-sage	1	[40-60[3
[80-100[1	Propreté forêt	7
Ancien-sage-gestion	1	[19-40[3
100 ou +	1	[40-60[3
Assistant prière-sage	1	[60-80[1
[80-100[1	Sage sans fonction	1
Aucune	19	100 ou +	1
[19-40[6	Sage chef spirituel	1
[40-60[7	[80-100[1
[60-80[4	Sage-entretien	2
[80-100[2	[60-80[1
		[80-100[1
		Total	53

En dehors des sages et des *Ahossi* chez qui l'âge semble être un facteur déterminant de l'accès à la fonction, le tableau n'apporte pas d'évidence particulière quant aux relations entre les fonctions des autres acteurs et leur âge. Selon le chef sacré, «La fonction de *Ahossi* était normalement assurée par les vieilles femmes. Aujourd'hui, même les jeunes mariées peuvent jouer ce rôle parce qu'il n'existe plus beaucoup de vieilles femmes. Cependant, elles sont sélectionnées par les anciennes qui sont encore en vie». Ceci peut signifier que la sagesse dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè* n'est pas seulement l'affaire des hommes. Au sein des *Ahossi*, les femmes âgées sont considérées comme des expertes dans la danse *adjogan*. La disparition des femmes âgées entraîne progressivement la prise en compte des femmes les moins âgées. On peut donc espérer un jour une implication plus poussée des femmes. Par ailleurs, la connaissance du processus par lequel les femmes âgées arrivent à se faire cette place dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè* pourrait être exploitée pour cette implication plus poussée des femmes. Malheureusement, l'accès à cette information n'a pas été possible.

4.2 Mécanismes participatifs actuellement en œuvre dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè* et perspectives d'avenir

4.2.1 Mécanismes participatifs actuellement en œuvre dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*

4.2.1.1 Résultats

Dans les paragraphes qui suivent, l'utilisation des mécanismes participatifs dans la gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè* est traditionnelle, et ne provient pas d'une réforme moderne visant l'instauration d'une gestion participative de ladite forêt comme l'avait affirmé Juhé-Beaulaton (2006).

Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'État béninois et la mairie des *Aguégus* n'interviennent pas actuellement dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*.

Parmi les cinq mécanismes participatifs retenus pour le cadre d'analyse, à savoir, la manipulation, l'information, la consultation, le partenariat et la prise de décision, les répondants affirment à l'unanimité qu'ils ne sont aucunement manipulés par le comité de gestion; les quatre autres mécanismes participatifs sont employés à des degrés variables.

Dans le cas des *wémènou* authentiques n'appartenant pas à la collectivité *Zoungla*, 87% des répondants pense que ces *wémènou* authentiques sont assez informés des décisions relatives à la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. 64% des répondants affirme que les *wémènou* authentiques des autres collectivités que la collectivité *Zoungla* ne sont pas consultés et pour 81%, il n'existe aucun partenariat entre ces derniers et le comité de gestion. Le pouvoir de prise de décision n'est presque pas délégué par le comité de gestion à ces *wémènou* authentiques selon 98% des répondants. 83% des répondants pensent que les mécanismes présentés ne sont pas en faveur ou en défaveur d'un sexe et que toutes les femmes et tous les hommes *wémènou* authentiques ne faisant pas partie de la collectivité *Zoungla* sont également assez informés. Les autres mécanismes participatifs sont aussi appliqués sans distinction de sexe, et les pourcentages qui le justifient sont identiques à ceux obtenus plus haut.

Avec les hommes de la collectivité *Zoungla*, les résultats sont tout autres. Le comité de gestion informe les hommes de la collectivité *Zoungla*, les consulte, travaille en partenariat avec ces derniers selon respectivement 100%, 77% et 43% des personnes interviewées. Quand on considère les niveaux de participation, les hommes de la collectivité *Zoungla* sont suffisamment informés par le comité (96% des répondants), sont assez consultés (47% des répondants), travaillent en fort partenariat avec le comité (9% des répondants), cependant, le pouvoir décisionnel ne leur est pas délégué (91% des répondants).

Dans le cas des femmes de la collectivité *Zoungla*, les quatre mécanismes participatifs sont également en œuvre. Cependant, elles sont moins privilégiées que les hommes de la collectivité *Zoungla* en matière de consultation, de partenariat et de délégation de pouvoir. En effet, 92% des interviewées affirment que ces femmes sont fortement informées et pour 62% de répondants, les femmes de la collectivité *Zoungla* ne sont pas consultées. Le partenariat est absent selon 79% des répondants et pour seulement 2% des personnes interviewées, le pouvoir de prise de décision est délégué aux femmes de la collectivité *Zoungla*.

4.2.1.2 Discussion

Les mécanismes de participation utilisés par le comité de gestion pour impliquer les divers acteurs locaux dans la sphère décisionnelle varient très peu d'un groupe d'acteurs à un autre. De façon générale, des différences de considération existent entre les divers groupes d'acteurs. En effet, les membres de la collectivité *Zoungla* sont plus impliqués que ceux des autres collectivités des *wémènou* authentiques, et pour cause, leur proximité avec la forêt. Indéniablement, les *Ahossi* (femmes de la collectivité *Zoungla*) sont mieux traitées que les femmes des autres collectivités des *wémènou* authentiques. Cependant, au sein de la collectivité *Zoungla*, bien que les femmes possèdent des atouts indéniables pour la danse, elles se retrouvent presque en marge de la sphère décisionnelle n'ayant droit qu'à l'information. Les sages ne perçoivent pas encore la nécessité de les associer aux prises de décisions. D'ailleurs, toutes les informations ne leur parviennent pas et elles ne sont informées que des décisions qui les concernent.

Des trois états participatifs proposés par Arnstein (1969 in Leduc et Raymond 2000), deux, à savoir, le pouvoir symbolique et le pouvoir des citoyens sont actuellement en vigueur dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Le pouvoir des citoyens, état le plus avancé de l'échelle de participation des citoyens d'Arnstein est essentiellement accordé mais à une faible proportion aux hommes de la collectivité *Zoungla* à travers un partenariat et une délégation du pouvoir de prise de décision. Ce groupe d'acteurs bénéficie aussi du pouvoir symbolique étant informé et consulté. Autant que les hommes de la collectivité *Zoungla*, le pouvoir symbolique est accordé aux femmes de cette collectivité mais moins qu'aux hommes. La participation des deux autres groupes d'acteurs se limite à un pouvoir symbolique restreint à l'information. La non-participation des citoyens, état le moins avancé de l'échelle de Arnstein (1969 in Leduc et Raymond 2000) est absente de la gestion actuelle de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, ce qui est un atout de cette gestion.

Pour améliorer la participation de la population à la gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, diverses perspectives d'avenir ont été proposées par les répondants.

4.2.2 Perspectives d'avenir de la gestion de la forêt *Bamèzounmè* proposées par les répondants

4.2.2.1 Résultats

Une forte proportion des répondants (62%) est favorable à un partage d'information, une consultation et un partenariat entre l'État béninois et toutes les collectivités des *wémènou* authentiques. Clairement, les répondants refusent que l'État béninois participe aux prises de décision dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. La quasi-totalité des gens ne conçoivent donc pas que l'État ait un rôle à jouer dans la prise de décision. L'opinion qu'ils ont du rapport entre l'État et les *wémènou* authentiques demeure inchangée, qu'il s'agisse du rapport entre l'État et les hommes *wémènou* authentiques, ou entre l'État et les femmes *wémènou* authentiques. Aucun genre n'est donc privilégié dans les rapports avec l'État.

D'une part, les répondants ont souhaité à l'unanimité que le comité de gestion informe le reste des *wémènou* authentiques des décisions à prendre dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, et ce, sans distinction de leur appartenance à une collectivité ou à une autre. D'autre part, la consultation et le partenariat ont été indiqués respectivement par 85% et 77% des répondants. Une forte volonté de voir s'améliorer la gestion de la forêt *Bamèzounmè* existe donc pour ce qui est de la population enquêtée. Quant à la prise de décision, seulement 17% des répondants n'ont pas souhaité que les choses se passent autrement. Cette proportion est constituée en majeure partie des sages de la collectivité *Zoungla*. La délégation du pouvoir par le comité de gestion au reste des *wémènou* est très appréciée. Cela suppose que désormais le pouvoir ne doit pas rester concentré aux mains des sages. Les diverses propositions des répondants pour une gestion participative de la forêt *Bamèzounmè* ne diffèrent pas selon les groupes d'acteurs ni les sexes. Elles sont presque identiques lorsqu'on considère les hommes et les femmes de la collectivité *Zoungla*, et les hommes et les femmes des autres collectivités.

4.2.2.2 Discussion

Les relations entre l'État béninois et la population locale dans le cadre d'une meilleure gestion de la forêt *Bamèzounmè* sont largement craintes des répondants. La meilleure gestion de l'information proposée par les répondants ne constitue par pour autant une amélioration au système quand on sait qu'ils reconnaissent que l'information est donnée à tous les acteurs concernés. Cependant cette amélioration du système de gestion actuel relative à l'information et proposée par les répondants fait penser aux divers biais des informations qui leur parviennent. Ou encore, ils ne sont informés que des décisions les concernant ou encore des prohibitions liées à la forêt *Bamèzounmè*. Le sacré est légitime et le choix par les sages des informations à donner à la population est aussi légitime. Partant de là, la révision de l'information constituerait une amélioration importante à apporter au système.

De façon générale, les répondants espèrent plus que leur participation symbolique à la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Cette nouvelle vision de la gestion de la forêt *Bamèzounmè* n'est cependant pas partagée par les chefs traditionnels. On ne pourrait modifier la gestion actuelle de la forêt *Bamèzounmè* surtout quand il s'agit de la participation des femmes aux instances décisionnelles. «Originellement, et même dans la bible, les femmes ne sont pas égales aux hommes. Et depuis toujours en matière de pouvoir, les hommes ont toujours été les décideurs» (entrevues 1, 2, 3, entrevue avec le chef sacré).

Ainsi, bien que la population soit majoritairement favorable à un changement de comportement en vue d'un développement local, sa position reste dominée par celle de la minorité traditionnelle aux mains desquelles le pouvoir reste concentré, une minorité de sages, pour qui, la gestion de la forêt *Bamèzounmè* ne saurait connaître un autre avenir. Il importe donc d'instaurer une plate forme de négociation avec les acteurs traditionnels.

4.3 L'empowerment des femmes dans la gestion participative de la forêt sacrée *Bamèzounmè*

4.3.1 Affirmation par les femmes de leurs compétences personnelles dans l'utilisation des produits de la forêt *Bamèzounmè*

4.3.1.1 Résultats

Les compétences dont disposent les répondantes dans l'utilisation des produits de la forêt *Bamèzounmè* sont diverses. Sur le 95% des répondantes qui utilise les produits de la forêt *Bamèzounmè* à des fins alimentaires, 60% affirme se servir souvent de ces produits dans l'alimentation alors que le 35% restant les utilise en cas de besoin. Les prélèvements sont aussi commercialisés selon 40% des femmes. Seulement 5% les transforme. En médecine traditionnelle, 65% des répondantes affirme souvent utiliser les ressources végétales et le 35% restant n'y a recours qu'en cas de besoin.

Cependant, malgré leur forte reconnaissance de l'utilisation des plantes en médecine traditionnelle, aucune des répondantes n'a pu véritablement indiquer quelles espèces interviennent en pharmacopée et les diverses parties qui en sont utilisées. Les résultats ont par ailleurs montré qu'aucune *Ahossi* ne se prête à la transformation des produits de la forêt *Bamèzounmè*.

En réalité, la transformation et la commercialisation des produits de la forêt *Bamèzounmè* sont des activités interdites chez les *wémènou* authentiques. «Nous ne commercialisons pas les produits de la forêt *Bamèzounmè* parce que quand nous le faisons, l'argent gagné ne nous porte que malheur. Ce sont des règles pré-établies par les ancêtres et véhiculées par les sages» (entrevue 15). Et pourtant,

ceux qui désirent commercialiser ces produits le font. Je connais des gens ici qui vendent du bois provenant de *Bamèzounmè* et se servent de l'argent pour subvenir à leur besoin. Les choses ne sont plus respectées comme avant. Le christianisme a tout gâché. Autrefois notre forêt était très respectée. On n'y entraînait pas en désordre. Maintenant, ce n'est plus le cas. Avec le christianisme, ce respect a disparu (entrevue 18).

4.3.1.2 Discussion

Les femmes ont développé des compétences personnelles dans l'utilisation des produits de la forêt *Bamèzounmè*. Ces compétences couvrent l'alimentation, la transformation des produits et la médecine traditionnelle. Le refus des femmes d'énumérer des noms d'espèces de plantes utilisées en médecine traditionnelle, et ce, malgré qu'elles aient affirmé pratiquer la médecine traditionnelle, pourrait être expliqué par une raison fondamentale sur la base de nos observations. Parmi les sages, certains exercent le métier de guérisseurs traditionnels et se servent des plantes de la forêt *Bamèzounmè* dont ils connaissent parfaitement les vertus. Les femmes se dérobent donc et ne veulent pas dévoiler ces vertus au risque de s'exposer aux réprimandes des chefs traditionnels.

Le retrait des femmes de la collectivité *Zoungla*, les *Ahossi*, des activités de transformation des produits de la forêt *Bamèzounmè*, est la conséquence probable de leur proximité avec les sages. Elles craindraient d'être vues et réprimandées. Ceci signifie qu'aujourd'hui, contrairement aux règles traditionnelles, c'est la proximité des chefs traditionnels qui entretient le respect de la forêt *Bamèzounmè*.

Les règles traditionnelles de gestion ne sont plus respectées et les sages perdent de plus en plus de leur influence. Les croyances aux arbres et aux forêts s'effilochent progressivement dans la communauté avec un impact négatif sur la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. Ces croyances ne sont plus aujourd'hui communautaires mais individuelles.

Les activités clandestines de transformation et de commercialisation des produits de la forêt *Bamèzounmè* justifient toute l'importance qu'a cette forêt dans la vie des femmes.

4.3.2 Existence d'une volonté exprimée chez les femmes de changer leur situation actuelle

4.3.2.1 Résultats

Malgré les diverses restrictions liées à l'accès à la forêt *Bamèzounmè*, 60% des femmes reconnaît disposer de beaucoup d'expériences susceptibles d'améliorer la gestion de la forêt *Bamèzounmè*. 70% des répondantes ne trouve aucun inconvénient à ne pas être impliqué dans la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè* bien que 50% des femmes pense exploiter cette forêt sans intervenir dans le sacré. 20% des femmes déplore le fait de ne pas être impliqué dans la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè*. Le 10% restant est indifférent quant à la participation des femmes.

4.3.2.2 Discussion

Le résultat obtenu quant à la conscience critique des répondantes confirme la position de Houndelo (2003) selon laquelle

certaines femmes sont parfaitement conscientes des valeurs des forêts et détiennent souvent quelques solutions aux problèmes liés à la protection de la ressource. Si elles n'appliquent pas les solutions nécessaires, c'est qu'il existe d'autres pressions, problèmes et contraintes comme la non possession de terre, le manque de financement, le nonaccès à la formation et à la vulgarisation, le non-écoulement des produits dû à l'enclavement des villages, le statut de la femme qui lui confère une place de reproductrice, responsable des tâches domestiques et autres (Houndelo, 2003, p 60).

Les résultats ont montré que les femmes qui aspirent intervenir dans la gestion participative de la forêt *Bamèzounmè* sont minoritaires. Pour la majorité, la conscience critique des femmes de leur situation actuelle n'est pas assez manifeste. Elles auraient peut-être peur de laisser entendre leur avis fondamental concernant la participation à la gestion de la forêt *Bamèzounmè*; elles risqueraient des sanctions de la part des chefs traditionnels ou de leurs maris. Ou encore, ce serait pour ces répondantes par crainte d'enfreindre des règles ancestrales que de réclamer un tel privilège. Ce serait en effet assez demander car les règles

sont figées et ne sont donc pas susceptibles d'être modifiées. Ce résultat confirme celui de SUAD (1999 in Houndelo 2003, p 63), résultat selon lequel «il est fréquent de constater que ce sont les femmes elles-mêmes qui résistent au changement et qui tiennent un discours conservateur. Elles font souvent référence à la tradition, à la coutume, aux habitudes et à l'ordre établi, à la nécessité de transmettre tout l'héritage culturel et à l'impossibilité de modifier le cours des choses». Cette attitude des femmes permettait de gérer durablement les forêts par respect des règles traditionnelles, mais aujourd'hui, elle est presque dépassée car ce sont les femmes elles-mêmes qui en sont les premières victimes. Il est alors primordial de faire sortir les femmes de cette situation, conservatrice de leur position de dominées.

4.3.3 Existence d'une capacité à résoudre seule ou en groupes les problèmes

4.3.3.1 Résultats

L'évaluation de l'estime de soi des femmes indique que, quand il s'agit de résoudre les problèmes auxquelles elles sont confrontées dans leur foyer, 80% des femmes interviewées ne demande pas souvent de l'aide. En effet, la plupart du temps, elles résolvent elles-mêmes les difficultés de leur foyer. Dans les associations féminines et autres groupements féminins fonctionnels dans leur milieu, 65% des femmes demande souvent de l'aide ce qui révèle un esprit de groupe moyennement exprimé chez les interviewées.

4.3.3.2 Discussion

Ces résultats permettent de dire qu'à l'échelle individuelle, la prise en charge des femmes par elles-mêmes est très prononcée. De l'échelle individuelle à l'échelle du groupe, les défis sont partagés et la prise en charge individuelle perd de sa valeur au profit de la prise en charge communautaire. Dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, les résultats ont montré que l'estime de soi des répondantes n'est pas suffisante pour constituer un atout important dans la prise en charge personnelle des femmes.

4.3.4 Existence d'un espace de communication entre les femmes

4.3.4.1 Résultats

Du point de vue de leur aptitude communicationnelle au sein des groupements féminins, 80% des femmes interviewées prend facilement la parole pour exprimer son opinion au cours des réunions.

4.3.4.2 Discussion

Dans les groupements féminins, les femmes seraient libérées de certains poids quand elles sont ensemble, ce qui leur permet d'intervenir dans les débats. Les groupements féminins constitueraient des lieux d'émancipation et un espace d'échanges et de partage entre les femmes. Elles s'approprieraient davantage ces forums de discussions. Mieux que l'estime de soi et la conscience critique, la communication en groupe est très exprimée chez ces femmes.

CONCLUSION ET RECOMMANDATIONS

L'objectif premier poursuivi par ce mémoire intitulé : *l'empowerment des femmes dans la gestion participative des forêts sacrées du Sud du Bénin : le cas de la forêt Bamèzounmè*, est d'identifier les composantes des stratégies adéquates à une implication plus accrue des femmes dans la gestion participative de ladite forêt. Quatre objectifs spécifiques ont permis d'atteindre cet objectif général. Il s'agissait d'abord d'identifier, parmi les éléments endogènes de gestion de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, ceux qui joueraient en faveur de la participation des femmes. Ensuite, d'identifier les mécanismes de participation des femmes à la gestion actuelle de la forêt *Bamèzounmè*, d'évaluer l'*empowerment* des femmes et, enfin, de proposer des mesures pouvant faciliter le renforcement de l'*empowerment* des femmes dans la gestion participative de la forêt sacrée *Bamèzounmè*. L'étude a été conduite suivant une méthodologie comportant une recherche bibliographique et des enquêtes auprès des acteurs concernés. L'ensemble des résultats obtenus a apporté des informations et des données assez précises sur le sujet. Les éléments endogènes de gestion de la forêt *Bamèzounmè* pouvant jouer en faveur de la participation des femmes sont connus, les mécanismes de participation des femmes à la gestion de la forêt *Bamèzounmè* sont identifiés, et l'*empowerment* des femmes est évalué. Enfin, des mesures de renforcement des capacités vont être proposées.

Il ressort de cette étude que :

- ✓ la gestion traditionnelle de la forêt *Bamèzounmè* est sous l'autorité des sages et fortement influencée par la langue, le sexe, l'âge et parfois le statut de l'individu. Les acteurs les plus impliqués dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè* sont les membres de la collectivité *Zoungla*. Hommes et femmes jouent des rôles spécifiques dans cette gestion ;
- ✓ le rôle de griotte est, parmi les critères sociologiques intervenant dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, celui qui jouerait le plus en faveur de la participation des femmes.

Dans les diverses utilisations traditionnelles de la forêt *Bamèzounmè*, une importance capitale est également accordée aux femmes, notamment à travers la mare des *Ahossi* ;

- ✓ l'information est le principal mécanisme de participation des *wémènou* authentiques en général, et des femmes en particulier aux instances décisionnelles. Les femmes sont presque en marge du processus décisionnel, car un pouvoir symbolique leur est attribué à travers le droit aux informations liées à la danse ;
- ✓ le pouvoir d'agir des femmes se trouve à un niveau où leur position dans la gestion risque d'être encore compromise si rien n'est fait. Bien que les compétences en alimentation, en transformation de produits forestiers, en commercialisation et en médecine traditionnelle, ajoutées à leurs expériences dans la danse et à leur estime de soi individuelle et collective, à leur façon à mieux communiquer en groupes indispensable dans les associations communautaires sont des qualités dont les femmes interviewées disposent, leur *empowerment* reste menacé par leur faible conscience critique.
- ✓ L'instauration d'une gestion participative de la forêt *Bamèzounmè*, qui implique les femmes à tous les mécanismes participatifs, serait un processus plutôt lent qui demande que certaines actions soient menées afin, non seulement, de préparer les chefs traditionnels à l'acceptabilité des projets visant une participation plus accrue des femmes dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, mais aussi de renforcer le pouvoir d'agir des femmes. Dans ce cadre, quelques pistes d'interventions sont ici proposées.

D'abord, en amont de toute politique, il serait plus qu'important d'engager un dialogue franc avec les autorités traditionnelles et de leur montrer la pertinence d'une gestion participative de la forêt *Bamèzounmè* et une gestion participative qui tienne aussi compte des femmes. À l'issue de ces assises, un cadre juridique, dans lequel reposeront désormais les nouvelles réformes à apporter à la gestion des forêts sacrées de façon générale et plus particulièrement à celle de la forêt *Bamèzounmè* doit être bâti. Ce cadre juridique devant prendre en considération toutes les forêts sacrées du Bénin, l'État béninois devient donc un acteur qu'il faut inévitablement considérer. Cette présence de l'État étant largement désapprouvée par les répondants, particulièrement dans le cas de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, d'autres canaux de

communication entre l'État et les populations locales devraient être identifiés. La décentralisation du pouvoir politique étant actuellement en vigueur au Bénin, les autorités municipales, communales et villageoises auraient la responsabilité de favoriser le dialogue entre l'État, les autorités traditionnelles et la population. Les lois déjà existantes devraient être aussi revues afin de les adapter au contexte actuel. En définitif un nouveau cadre légal sera élaboré et ce, de façon participative avec les autorités municipales, communales et villageoises, les autorités traditionnelles, les chefs forestiers, la population y compris les femmes.

La sensibilisation ne se limitera pas seulement aux chefs traditionnels. Au sein de la population, les premiers acteurs à cibler sont les femmes elles-mêmes. La sensibilisation aurait pour effet, d'une part, de faire prendre conscience aux femmes de leur situation dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè* et, d'autre part, de renforcer leur pouvoir d'agir, les résultats ayant montré une faible conscience critique des femmes. La seconde cible constitue les *Ahossi* âgées, mais elles représentent un groupe assez délicat car d'une part, leur effectif est réduit et d'autre part, elles pourraient se montrer intransigeantes à toute évolution de la tradition. Les femmes jeunes seraient aussi considérées puisqu'elles constituent la génération montante appelée à remplacer l'ancienne. La sensibilisation s'étendra aussi à tout le village, cependant, il ne s'agira pas seulement de sensibiliser sur les rapports entre les femmes et la forêt sacrée mais sur l'importance des femmes en foresterie et dans les autres secteurs. La prise de conscience à ce niveau s'étendra progressivement aux forêts sacrées. Il s'agit là tant d'un processus, que d'un résultat qui serait atteint au moyen de mesures directives, de politiques générales et de mesures d'accompagnement élaborées et mises en œuvre de manière participative avec les femmes elles-mêmes. Les directives, mesures et politiques devraient aussi tenir compte des autres atouts individuels et communautaires des femmes. Le rôle de sensibilisation revient encore plus fortement aux femmes instruites qui devraient aider les femmes rurales à comprendre l'enjeu actuel et les diverses mesures à prendre. Dagenais (1985) abondait dans le même sens lorsqu'elle affirmait que les femmes doivent s'entraider.

Aux promoteurs de projets, le cadre juridique pourrait exiger la pleine participation des femmes depuis la conception jusqu'à la mise en œuvre des projets de développement axés sur

la forêt *Bamèzounmè*, comme l'une des conditions *sine qua non* à l'acceptabilité de ces projets.

Afin de renforcer l'*empowerment* des femmes au niveau communautaire, un autre moyen à utiliser serait l'organisation de ces femmes en groupements dont l'activité principale serait la danse *adjogan*. Cette association, pour être stable, pourrait prendre appui sur les groupements féminins déjà existants.

À travers la danse, activité récréative, l'occasion serait offerte aux femmes de se divertir et de se promouvoir lors des arrivées touristiques, de faire rayonner leur culture, de la faire connaître tant à l'échelle nationale qu'internationale, une façon d'ouvrir la culture des *wémènou* authentiques au reste du monde. Le développement touristique favoriserait le développement local et une augmentation du pouvoir d'achat des femmes. Sur le plan financier, les femmes pourraient alors acquérir une certaine autonomie et contribuer davantage aux charges de leur foyer. Selon Boo (1990 in Tardif 2003, p 1), le tourisme s'est révélé être, depuis les années 1970, «l'industrie qui connaît la plus forte croissance à l'échelle de la planète. Et l'écotourisme est souvent vu comme une solution miracle capable de concilier le développement économique, la protection de l'environnement et le bien-être des communautés». Selon Honey (1999 in Tardif 2003, p 2),

autour du monde, l'écotourisme a été acclamé comme une panacée : une façon de financer la conservation et la recherche scientifique, de protéger les écosystèmes vierges et fragiles, de bénéficier aux communautés rurales, de promouvoir le développement dans les pays pauvres, de renforcer la sensibilité écologique et culturelle, d'insuffler une conscience sociale et environnementale à l'industrie touristique, de satisfaire et d'éduquer les touristes et même, d'après certains, de bâtir la paix mondiale» (Honey, 1999 in Tardif 2003, p 2).

Au Bénin,

le tourisme représente 2% du Produit Intérieur Brut du Bénin et 6% de la main d'œuvre. Il occupe le deuxième rang national par le nombre d'entreprises dans le secteur formel, deuxième rang en termes d'apport de devises après le coton et premier rang national pour le nombre de femmes chefs d'entreprises. En 2007,

le Bénin a accueilli 200 000 touristes pour 26 milliards de FCFA de recettes (Journal le pays émergent, 2008, p 1).

La municipalité des *Aguégus* répondrait bien à un projet de tourisme écologique qui contribuerait au développement local de cette municipalité et à celui du tourisme au Bénin. En effet, la commune des *Aguégus* est une zone qui maintient encore son caractère naturel. À part la pollution du milieu aquatique par les déchets provenant des ménages, de l'élevage et de la pêche, l'air y est encore frais. Les sols sont hydromorphes et cette région fait partie d'un ensemble identifié, dans le bas-delta de l'*Ouémé*, comme une zone à fortes potentialités agricoles. Sur le plan social, les maisons sur pilotis font partie du patrimoine immobilier de la localité. À cela, s'ajoutent d'autres forêts sacrées qui font, en plus de la forêt sacrée *Bamèzounmè*, la richesse culturelle de la municipalité des *Aguégus*. Cette région présente donc des atouts favorables au développement du tourisme écologique, une des conditions premières à l'implication des femmes dans la gestion participative de la forêt sacrée *Bamèzounmè*.

Pour favoriser un développement réel de l'éco-tourisme, un aménagement de la forêt, du village de *Bembè* et de la commune des *Aguégus* à des fins touristiques serait indispensable. Le tourisme écologique nécessiterait aussi l'installation des infrastructures d'accueil qui pourraient être installées dans le village *Bembè* et dans toute la mairie des *Aguégus*. Ce qui implique qu'un financement soit alloué au tourisme dans cette localité. Les municipalités et les communes dépendant financièrement en majeure partie de l'État béninois, la responsabilité reste donc partagée. Une collaboration des autorités étatiques et locales serait donc indéniable pour l'amélioration de la condition féminine, dépendante de l'éco-tourisme. Par ailleurs, indépendamment des programmes communaux, l'État dispose d'un programme global dans lequel ces femmes pourraient être prises en compte.

D'autres activités pourraient aussi être créées pour accompagner la danse, étant donné que celle-ci ne générerait pas nécessairement des revenus immédiats. Ces activités seraient orientées par exemple vers la transformation et la commercialisation des produits agricoles, le reboisement de la forêt *Bamèzounmè*. Nous ajouterons qu'un fonds de base ou des micro-

crédits seraient nécessaires au démarrage de ces activités. On pourrait espérer une prise en charge progressive des femmes sur le plan financier. Des séances de formation des femmes notamment en alphabétisation, en gestion de projet, en secrétariat et en gestion comptable s'avéreraient certainement judicieuses. La réussite des femmes pourrait modifier favorablement la façon dont elles sont perçues par les hommes. Elle aurait aussi un impact positif sur l'amélioration de l'estime de soi des femmes et sur leur prise en charge individuelle et communautaire. Toutes ces actions devraient être soutenues pour leur bonne conduite.

Ces mesures concernent les femmes, mais pour atténuer d'autres inégalités qu'engendreraient ces initiatives à l'endroit des femmes, la condition actuelle des hommes dans la gestion doit être aussi améliorée. Dans ce cadre, les activités secondaires menées par les femmes seraient essentiellement la transformation de produits agricoles fournis par les hommes. Les hommes participeraient aussi aux activités d'aménagement et de reboisement de la forêt *Bamèzounmè* considérées comme activités d'entretien par les répondants. Ainsi, ils se sentiraient aussi appuyés dans leur fonction. Cependant, il serait intéressant de ne pas toujours placer les hommes aux postes de décision des projets car cette façon de faire pourrait avoir pour résultat le maintien des inégalités actuelles.

Comme dans toute enquête, la validité des résultats dépend de la véracité des réponses fournies par les personnes enquêtées. La méfiance de la destination exacte des informations, l'effort de mémoire fait par les répondants et le caractère tabou du sujet pourraient influencer négativement les résultats. Mais la principale difficulté dans l'enquête menée sur le terrain est la méfiance observée au sein des sages pour qui le fait que nous soyons la première femme chercheuse ayant manifesté un intérêt pour la forêt *Bamèzounmè* est considéré comme une situation anormale.

Quant à la méthodologie utilisée, une observation participante pourrait permettre d'appréhender d'autres acteurs et d'avoir des informations encore plus précises. En lieu et place, nous avons réalisé une observation directe afin de ne pas susciter davantage la méfiance des chefs traditionnels qui se sentiraient espionnés dans leur sacré. Les conditions du milieu n'étant pas aussi des plus idéales à cause de la crue, quelques-unes des entrevues ont été conduites dans les agglomérations en présence des hommes et des femmes, ce qui a contraint

les femmes à être plus réticentes. Dans le projet de recherche élaboré, les entrevues devraient être enregistrées puis transcrites. Malheureusement, la méfiance des répondants a entravé l'enregistrement. Des notes directes pouvant servir de matériel secondaire ont été alors prises sur les questionnaires.

Au vu de toutes ces difficultés rencontrées et des résultats obtenus, nous suggérons donc d'approfondir l'étude avec des méthodes statistiques plus rigoureuses, basées sur une technique d'échantillonnage plus précise, et une taille d'échantillon plus large.

La promotion de la participation des femmes, étant en étroite relation avec le développement éco-touristique, nous recommandons aux autorités communales, municipales et à l'État béninois trois axes d'intervention. D'abord, à l'échelle de la commune des *Aguégus*, l'installation officielle du bureau d'inspection forestière doit être effective. En effet, dans chaque municipalité, un poste d'inspection forestière est installé et relève de la direction des forêts de cette municipalité. Dans la municipalité des *Aguégus*, les agents affectés à ce poste n'ont pas réellement pris service à cause du manque d'infrastructure pour leur installation. La vacance de poste des forestiers a réduit la taille de notre échantillon constituant ainsi une limite au travail. Ensuite, il faudrait procéder à l'élaboration d'un plan d'aménagement général de la commune des *Aguégus* et de la forêt *Bamèzounmè* en particulier. Dans ce plan d'aménagement, il serait intéressant d'identifier et de répertorier toutes les espèces végétales et animales présentes dans la forêt *Bamèzounmè* lors d'une étude phyto-sociologique approfondie. On pourrait aussi identifier d'autres circuits touristiques et réaménager les circuits traditionnels existants en attendant l'élaboration et la mise en place d'un réel projet éco-touristique. Tous ces travaux se feraient avec le consentement des sages.

La réalisation d'une étude d'impacts environnementale en amont de tout projet d'aménagement éco-touristique dans la municipalité des *Aguégus* est fortement recommandée.

Bien que la commune des *Aguégus* puisse contribuer favorablement au développement de l'éco-tourisme au Bénin, «le tourisme est souvent perçu comme responsable de la dégradation du milieu naturel, du moins en partie» (Lequin, 2001 in Tardif 2003 p 6). Aussi, «un des

impacts les plus néfastes que la présence des touristes peut avoir sur les communautés locales est sans contredit la commercialisation des rites culturels traditionnels, comme l'observation des cérémonies religieuses (Lequin, 200, p 24 in Tardif 2003 p 9). Aussi, à l'opposé de cet impact négatif,

il arrive que dans certaines régions, le Grand Nord canadien par exemple, le tourisme constitue un instrument de revivification ou de revalorisation de pratiques culturelles parfois oubliées des autochtones, et contribue ainsi à redonner une fierté et à reconstruire une identité collective (Lequin, 200, p 24 in Tardif 2003 p 9).

Ainsi, l'éco-tourisme a des impacts non seulement positifs mais aussi négatifs sur l'environnement naturel et sur la vie socioculturelle des communautés. Il serait alors judicieux de procéder à une étude d'impacts environnementale qui puisse dégager les meilleures variantes qui pourraient optimiser l'éco-tourisme tout en préservant cet ensemble naturel et culturel qui fait la fierté de la mairie des *Aguégués*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Agence Canadienne pour le Développement International. (2001). Culture, égalité entre les sexes et coopération au développement : des questions soulevées. Canada, Ministère des travaux publics et services gouvernementaux, 16 p. [http://www.acdi-ida.gc.ca/INET/IMAGES.NSF/vLUIImages/Policy/\\$file/Culture-Fr.pdf](http://www.acdi-ida.gc.ca/INET/IMAGES.NSF/vLUIImages/Policy/$file/Culture-Fr.pdf). Page consultée le Lundi 22 Septembre 2008.
- AGBO, V. et SOKPON, N. (1998). *Forêts sacrées et patrimoine vital au Bénin*. Rapport de recherche, Faculté des Sciences Agronomiques, Abomey-Calavi, 52 p.
- ANDRÉ, P.; DELISLE, E., C.; REVÉRET, J-P et SÈNE, A. (1999). *L'évaluation des impacts sur l'environnement : processus, acteurs et pratiques*. Presses internationales polytechnique, Canada, 171, 416 p.
- BAFFOE, A. (2002). «De l'écologie intemporelle de la gestion communautaire des forêts». Friends of the Earth International.
- BARTHE, F. et HANCOCK, C. (2005). «Le genre, constructions spatiales et culturelles». *Géographie et cultures*, no 54 (été 2005), p. 3-10.
- BISILIAT, J. (2000). «Luttes féministes et développement : une perspective historique». In *Cahiers genre et développement : Le genre un outil nécessaire ; introduction à une problématique*. (dir) BISILLIAT, J. et VERSCHUUR, C. Paris, Genève, l'Harmattan, p 19-29.
- CARPENTIER, J. (2003). *Les femmes, les études féministes et la géographie universitaire au Québec : une recherche exploratoire*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en géographie, Université du Québec à Montréal, 122 p.
- CHAPMAN, R. (1997). «L'écriture de l'espace au féminin : géographie féministe et textes littéraires québécois». *Recherches féministes*. vol. 10, no 2, p. 13-26.
- CREWS, J. (1997). «Le symbolisme de la forêt et des arbres dans le folklore». *Revue internationale des forêts et des industries forestières de la FAO*, vol. 54, no 213, 69, p. 37
- COMMISSION NATIONALE DU DÉVELOPPEMENT DURABLE. (2002). Stratégie d'opérationnalisation de l'interconnexion des conventions de Rio et assimilées au Bénin. Secrétariat permanent, 43 p.

- DAMANT, D.; PAQUET, J. et BÉLANGER, J. (2001). «Recension critique des écrits sur l'empowerment ou quand l'expérience de femmes victimes de violence conjugale fertilise des constructions conceptuelles». *Recherches féministes*, vol. 14, no 2, p. 133-154.
- DAGENAIS, H. (1985). «Les femmes et le pouvoir», In *Les femmes et la santé*. (dir) Colette Gendron et Micheline Beauregard. Chicoutimi, Gaëtan Morin, p 107-118.
- DROLET, M. (1997). «L'empowerment et intervention familiale : concept paradoxal occultant parfois la pauvreté». *Revue ontarioise d'intervention sociale et communautaire*. vol. 3, no 1, p. 55-79. Page consultée dans Érudit le 19 Septembre 2008.
- École du Patrimoine Africain (2002). *Documentation de la forêt de Bamèzounmè. 4^{ème} cours régional Africa 2009*. Porto-Novo, Bénin, 2 Septembre-22 Novembre 2002, 51 p.
- École du Patrimoine Africain, ÉPA (2008). *Esquisse de plan de gestion de Kodjizoun et de Goukon, commune des Aguégus*. 10^{ème} cours régional sur la conservation et la gestion du patrimoine culturel immobilier en Afrique subsaharienne, Porto-Novo, Bénin, 1er Septembre au 21 Octobre, 49 p.
- ELSON, D. (2000). «Renforcement du pouvoir des femmes». In *Cahiers genre et développement : Le genre un outil nécessaire ; introduction à une problématique*. (dir) BISILLIAT, J. et VERSCHUUR, C. Paris, Genève, l'Harmattan, p 117-1119.
- Forum des Nations Unies sur les Forêts (FNUF). (2004). Plan forestier national du Bénin élaboré a l'occasion de la cinquième session du Forum des Nations Unies sur les Forêts (FNUF-5).
http://www.un.org/esa/forests/pdf/national_reports/unff5/benin.pdf. Page consultée le 22 Mars 2009.
- Food and Agriculture Organization [FAO]. (2000). La Revue et l'amélioration des données relatives aux produits forestiers au Bénin.
<http://www.fao.org/docrep/003/x6744f/X6744F06.htm>. Page consultée le 16 Juin 2009.
- FAO (2007). *Intégrer les questions de genre dans le secteur forestier en Afrique*. Rapport d'un projet exécuté dans le cadre du programme de partenariat FAO-Pays-Bas.
- FOURNIER, J-M. (2001). «Environnement et environnements sociaux». *Faire la géographie sociale aujourd'hui*. (dir) Jean-Marc Fournier. Colloque de géographie sociale de Caen, Caen, presses universitaires de Caen.
- GBAGUIDI, F. (1998). Forêts sacrées et conservation de la biodiversité dans le département de l'Ouémé au Sud-Est du Bénin. Thèse d'Ingénieur agronome, Université d'Abomey-Calavi, Bénin, 161 p.

- GIBEAU, G. (1995). «Qu'appelle t-on sacré?». *Dires : Aspects du sacré*. vol. 13, no 2 (automne 1995), p. 9-30.
- GUIGNIER, A. (2001). «Le rôle des peuples autochtones et des communautés locales dans le développement durable : figurants ou acteurs?». *Les cahiers du Crideau*. no 11, France, Presses Universitaires de Limoge, 165 p.
- HOUNDELO, F. H. L. (2003). «Intégration de la femme dans la gestion participative des ressources forestières : cas de la forêt classée d'Agoua dans la commune de Bantè». Mémoire d'Ingénieur des travaux, Université d'Abomey-Calavi, Bénin, 95 p.
- HOUNGNIHIN, A. R. (2005). *Les mécanismes endogènes dans la problématique de l'environnement à Covè (Bénin)*. 11ème Assemblée Générale du CODESRIA, Maputo (Mozambique), (6-10 décembre), 18 p.
- IBO, J. (2005). «Contribution des Organisations non Gouvernementales écologistes à l'aménagement des forêts sacrées en Côte d'Ivoire : l'expérience de la Croix Verte». *La revue en sciences de l'environnement*. vol. 6, no 1(mai 2005), paragraphe 1.
- Journal le pays émergent du 11 juin 2008, page consultée le 12 juin 2009 à 15 heures. <http://lepaysemurgent.com/2008/06/11/conference-sur-les-enjeux-du-tourisme-mondial-pour-le-benin-soumanou-toleba-reaffirme-le-soutien-du-gouvernement-au-secteur-prive>.
- JUHÉ-BEAULATON, D. (2006). «Enjeux économiques et sociaux autour des bois sacrés et la «conservation de la biodiversité». *Dynamique de la biodiversité et modalités d'accès aux milieux et aux ressources*. Les Actes de l'atelier IFB, Paris, p 68-72.
- KABEER, N. (2005). Intégration de la dimension genre à la lutte contre la pauvreté et objectifs du Millénaire pour le développement : manuel à l'intention des instances de décision et d'intervention. Québec, presses de l'Université Laval, p 17, 306 p.
- KARSENTY, A., BERTRAND, A., et MONTAGNE, P. (2006). Forêts tropicales et mondialisations; les mutations des politiques forestières en Afrique et à Madagascar. France, l'Harmattan, p 26, 485 p.
- KOKOU, K. et SOPKON, N. (2006). «Les forêts sacrées du couloir du Dahomey». *Bois et forêts des Tropiques*, no 288, p. 15-23.
- LAGACÉ, C. (2007). «Femmes et politique au Bénin : un défi à relever». Mémoire de science politique. Université du Québec à Montréal, 159 p.
- LASSAGNE, A. (2005). «Exploitation forestière, développement durable et stratégies de pouvoir dans une forêt tropicale camerounaise». *Anthropologie et sociétés*, vol. 29, no 1, p. 49-79.

- LAFRANCE, J. et MAILHOT, L. (2005). «L'empowerment : un concept adapté à la pratique sage-femme». *Canadian Journal of Midwifery Research and Practice*. vol. 4, no 2, pp 6-15.
- LAMMERINK, M et WOLFFERS, I. (1998). *Approches participatives pour un développement durable : exemples d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie*. France, éditions Karthala, 209 p.
- LASSERRE, F. et LECHAUME, A. (2003). *Le territoire pensé : géographie des représentations territoriales*. (dir) Frédéric Lasserre et Aline Lechaume. Québec, Presses de l'Université du Québec, 382 p.
- LEACH, M. (1992). «Gender and the Environment: Traps and Opportunities». *Development in Practice*. vol. 2, no 1, (February, 1992), pp. 12-22; p 13.
- LE BOSSÉ, Y. (1996). «Empowerment et pratiques sociales : illustration du potentiel d'une utopie prise au sérieux». *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 9, no 1, p. 127-145.
- LEDUC, G. A. L. et RAYMOND, M. (2000). *L'évaluation des impacts environnementaux : un outil d'aide à la décision*. Québec, Multi-monde, 403 p.
- LOCOH, T. et RACAPÉ, A. L. (1996). «Introduction». In *Genre et développement : des pistes à suivre*, sous la dir. De Locoh Thérèse et Racapé Annie Labourie, p 1. Paris : Centre français sur la population et le développement.
- MARTINI, É. (2002). *La femme, ce qu'en disent les religions*. France, éd. Ouvrières, 175 p.
- MAYER, E. R., ROCHE, Y. et MOUAFO, D. (2002). *Dictionnaire des termes géographiques contemporains*. Québec, Guérin, éditeur Itée, 343 p.
- MENDELL, M. (2006). «L'empowerment au Canada et au Québec : enjeux et opportunités». *Géographie, économie, société*. VOL. 8, no 1, p. 63-85.
- MIES, M. et SHIVA, V. (1998). *Écoféminisme*. France, L'Harmattan, p 188.
- Mission de la décentralisation. (2003). *Présentation des communes*. Imprimerie le reflet, Cotonou, Bénin, Juillet 2003.
- NAY, O.; MICHEL, J. et ROGER, A. (2005). *Dictionnaire de la pensée politique*. Paris, Armand Colin, 228 p.
- NGUINGUIRI, J-C. (1999). «Les approches participatives dans la gestion des écosystèmes forestiers d'Afrique centrale : revue des initiatives existantes». *Icifor*, no 23, 28 p.
- OUFOUMON, D. (1997). «Les forêts sacrées en Afrique». *Écodécision*, no 23, p. 61-63.

- RIES, J. (1999). «Espace et métamorphose du sacré». In *Problèmes d'histoire des religions : dimensions du sacré dans les littératures profanes*. (dir) Dierkens, Alain. Bruxelles, Université de Bruxelles, p 7-19.
- SAINT-ARNAUD, M. (2007). «Les forêts sacrées dans le monde : quelques parcelles de sens dans un univers éclaté». Synthèse environnementale du doctorat, Université du Québec à Montréal, 56 p.
- SÈNE, E. H., (2003). «Arbres, forêts et croyances en Afrique de l'Ouest sahélienne». *Revue internationale des forêts et des industries forestières*, vol. 54, no 213, p 44.
- SCOTT, C. et JAFFE, D. (1992). *Le nouveau concept du management : l'empowerment*. France, les Presses du management, 104 p.
- TARDIF, J. (2003). «Écotourisme et développement durable». *VertigO – La revue en sciences de l'environnement*. vol 4, no 1, mai, 11 p.
- TRAORÉ, F. (2007). «Rôle du capital social et du pouvoir d'agir dans le bien-être des femmes en Afrique subsaharienne : le cas de Conakry en Guinée». Thèse doctorat, Université Laval, 292 p.
- TYLER, S. R. (2006). *La cogestion des ressources naturelles : réduire la pauvreté par l'apprentissage local*. Ottawa, Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI), 104 p.
- WELTER, G. (1960). *Les croyances primitives et leurs survivances*. Paris, Colin, 216 p.
- ZURLU, P. and LUTTRELL, C. (2006). «More than woods and women: the Gender debate in rural development forestry». *Forest Policy and Environment Program*, 6 p.
<http://images.google.ca/images?hl=en&q=photo%2C+for%C3%AAAt+sacr%C3%A9+kpass%C3%A8%2C+b%C3%A9nin&gbv=2&aq=f&oq=>. Page consultée le 14 mars 2009.
- http://google.undp.org/search?q=FEMMES+B%C3%89NINOISES&sort=date%3AD%3AL%3Ad1&output=xml_no_dtd&ie=UTF-8&oe=UTF-8&client=undp_fr_frontend&proxystylesheet=undp_fr_frontend&site=default_collection. Page consultée le 20 Avril, 2006
- <http://www.fao.org/docrep/003/x6744f/X6744F06.htm>. Page consultée le 11 Juin 2009

ANNEXE A

QUESTIONNAIRE PRINCIPAL À L'INTENTION DE TOUS LES ACTEURS

Sujet de recherche : L'*empowerment* des femmes dans la gestion participative des forêts sacrées du Sud du Bénin, le cas de la forêt *Bamèzounmè*.

Université du Québec à Montréal (UQAM)
Département de Géographie
Maîtrise en Aménagement du territoire et SIG

Nom et prénom :

Âge :

Ethnie :

Langues parlées :

Fonction assurée dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè* :

Date d'application du questionnaire :

Questions de mises en contexte

Quelles sont les personnes autorisées à accéder à la forêt *Bamèzounmè*?

.....

.....

Quelles sont les interdits dans la gestion de *Bamèzounmè*?

.....

.....

1. CONCEPT DE FORÊT SACRÉE APPLIQUÉ À LA FORÊT *BAMÈZOUNMÈ*

1.1 À quoi sert la forêt *Bamèzounmè*?

- Rituel

- culte aux ancêtres

☐

- lieu de prières et de demandes de grâces

☐

- lieu d'intronisation du roi ☐
- lieu de pèlerinage annuel ☐
- forêt cimetière ☐
- autres ☐

lesquels?.....

.....

.....

• Prélèvement des ressources

- espèces végétales (plantes médicinales, bois de chauffage, ...) ☐
- ressources hydriques ☐

1.2 Certaines ressources sont-elles vulnérables?

Si oui ☐ identifiez les dangers qui menacent ces ressources

- surexploitation ☐
- disparition ☐
- rareté ☐

Non ☐

1.3 Qu'est-ce qui différencie la forêt sacrée des autres forêts?

.....

.....

.....

1.4 Est-ce que les produits que vous prélevez existent ailleurs que dans la forêt *Bamèzounmè*?

Oui ☐ Non ☐

Pourquoi?.....

.....

.....

Tableau A4
Mécanismes participatifs en œuvre entre le comité de gestion et les *wémènou*

Mécanismes de participation	Appréciation sur une échelle de 0 à 10									
Manipulation										
Information										
Consultation										
Partenariat										
Prise de décision										
Autres, Précisez :										

Tableau A5
Mécanismes participatifs en œuvre entre le comité de gestion et les hommes *wémènou*

Mécanismes de participation	Appréciation sur une échelle de 0 à 10										
Manipulation											
Information											
Consultation											
Partenariat											
Prise de décision											
Autres, Précisez :											

Tableau A6
Mécanismes participatifs en œuvre entre le comité de gestion et les femmes *wémènou*

Mécanismes de participation		Appréciation sur une échelle de 0 à 10									
Manipulation											
Information											
Consultation											
Partenariat											
Prise de décision											
Autres, Précisez :											

Tableau A7
Mécanismes participatifs en œuvre entre les hommes de la collectivité
Zoungla et le comité de gestion

Mécanismes de participation	Appréciation sur une échelle de 0 à 10									
Manipulation										
Information										
Consultation										
Partenariat										
Prise de décision										
Autres, Précisez :										

Tableau A8
Mécanismes participatifs en œuvre entre le comité de gestion et les
femmes de la collectivité *Zoungla*

Mécanismes de participation	Appréciation sur une échelle de 0 à 10									
Manipulation										
Information										
Consultation										
Partenariat										
Prise de décision										
Autres, Précisez :										

2.1 Les choses évoluant, quels devraient être les types et niveaux de participation

a) Entre l'État et les *wémènou*

- Manipulation
- Consultation
- Partenariat
- Prise de décision
- Autres :

précisez :

b) Entre l'État et les hommes *wémènou*

- Manipulation
- Consultation
- Partenariat
- Prise de décision
- Autres :

précisez.....

c) L'État et les femmes *wémènou*

- Manipulation

- Consultation
- Partenariat
- Prise de décision
- Autres :

précisez.....

d) Entre le comité de gestion et les *wémènou*

- Manipulation
- Consultation
- Partenariat
- Prise de décision
- Autres :

précisez.....

e) Entre le comité de gestion et les hommes *wémènou*

- Manipulation
- Consultation
- Partenariat
- Prise de décision
- Autres :

précisez.....

f) Entre le comité de gestion et les femmes *wémènou*

- Manipulation
- Consultation
- Partenariat
- Prise de décision
- Autres

Précisez.....

g) L'État et les femmes *wémènou*

- Manipulation
- Consultation
- Partenariat

- Prise de décision
- Autres :
précisez.....

h) Entre le comité de gestion et les hommes de la collectivité *Zoungla*

- Manipulation
- Consultation
- Partenariat
- Prise de décision
- Autres :
précisez.....

i) Entre le comité de gestion et les femmes de la collectivité *Zoungla*

- Manipulation
- Consultation
- Partenariat
- Prise de décision
- Autres :
précisez.....

ANNEXE B

QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES AU QUESTIONNAIRE PRINCIPAL ET ADRESSÉES UNIQUEMENT AUX RÉPONDANTES

CONCEPT D'EMPOWERMENT

Quelles ont les diverses utilisations personnelles que vous faites des produits de *Bamèzounmè*?

Précisez les fréquences d'utilisation.

Tableau B1

Compétences des femmes dans l'utilisation des produits de *Bamèzounmè* et les fréquences d'utilisation

Compétences des femmes	Toujours	Souvent	Jamais
Alimentation			
Commercialisation directe après prélèvement			
Transformation avant commercialisation			
Agroforesterie			
Médecine traditionnelle			

Justifiez ces utilisations :

Par quels mécanismes les chefs vous associent-ils aux prises de décisions profanes au sein de votre cellule familiale ou de votre collectivité?.....

Quant il s'agit de résoudre des problèmes dans votre foyer, demandez-vous de l'aide

○ souvent ☐

○ jamais, je résous les problèmes moi-même ☐

Quant il s'agit de résoudre des problèmes dans votre milieu, je demande de l'aide

- souvent ☐
- jamais, je résous les problèmes moi-même ☐

Avez-vous des expériences pouvant aider à mieux gérer *Bamèzounmè*?

- Beaucoup ☐
- Peu ☐
- Pas du tout ☐

Si oui, sont elles utilisées? Oui ☐ Non ☐

Ça vous dérange t-il de ne pas être impliquée dans la prise des décisions concernant la forêt *Bamèzounmè*?

- Tout à fait d'accord ☐
- Plus ou moins d'accord ☐
- Pas du tout d'accord ☐

Pourriez-vous exploiter *Bamèzounmè* sans intervenir dans le sacré?

Oui ☐ Non ☐

Pourquoi?.....

Comment intervenez-vous lors des réunions de votre groupement de femmes, quand il s'agit de débattre d'un point?

.....

Tableau B3
Aptitude communicationnelle des femmes

	Toujours	Souvent	Jamais
Je prends facilement la parole pour exprimer mon opinion			
Je me plie aux décisions des dirigeants			
Je n'exprime jamais mon opinion			
Autres, précisez :			

ANNEXE C

TRANSCRIPTION DE L'ENTREVUE AVEC LE CHEF SACRÉ ET SYNTHÈSE DES NOTES PRISES SUR LES QUESTIONNAIRES

Synthèse des récits

Le fondateur de la forêt sacrée *Bamèzounmè* serait un des ancêtres de la collectivité *Zoungla* qui en porte le nom. Celui-ci le plus estimé des sept enfants de son père, a décidé de fuir du village natal *Wémè-Xégbo* à la tête de quelques uns de ses amis, ses femmes et ses enfants vers le Sud du pays après avoir échappé à une guerre tribale suite au guet-apens que lui a tendu son frère aîné qui lui en voulait à mort. Tous voyageaient dans deux grandes pirogues le long du fleuve *Ouémé*. À l'escale dans la localité de *Fanvi*, *Zoungla* sollicite l'asile au roi *Ayanon*. Ce dernier, craignant de susciter la famine de sa communauté, le lui refusa, mais se ravisa aussitôt lorsqu'il s'aperçu que *Zoungla* ôta son chapeau, invoqua ses dieux et fit mûrir des hectares de maïs qu'il demanda à ses pairs de commencer à récolter. Plus tard, le Roi *Ayanon* s'opposera au départ de *Zoungla* qui a conquis son estime. *Ayanon* se transforma en barrage sur le fleuve pour obstruer le passage aux deux grandes barques de la troupe *Zoungla*. Cette partie de l'histoire est relatée différemment par les répondants. *Ayanon* trouvait dans le mûrissement instantané du maïs de *Zoungla* un défi à relever. C'est ainsi qu'il creusa un trou afin d'engloutir *Zoungla* et de l'éliminer mais ce dernier le dévisagea. C'est alors qu'il installe une barrière sur le fleuve *Ouémé* afin d'empêcher son passage et de le faire rattraper par ses frères. Aidée de sa troupe, *Zoungla* parvint à enfoncer le barrage dans le fond de l'eau et fit passer sa pirogue et sa suite. Cette partie de l'histoire semble être vraisemblable car aujourd'hui, parmi les éléments traditionnels prohibés dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*, figure l'interdiction stricte aux *wémènou* authentiques de se marier aux *Fanvinou*.

Après avoir vaincu le Roi *Ayanon*, *Zoungla* poursuivit sa navigation et traversa *Hêtin*, déposa une partie des siens à *Kessounou* sur instruction de ses oncles maternels, les *Glonou*, pour s'installer lui-même au lieu dit aujourd'hui la forêt *Bamèzounmè*. Depuis la disparition de leurs ancêtres dans la forêt *Bamèzounmè*, la forêt est restée fermée à la population. Elle est ouverte seulement quelques fois dans l'année lors des grandes cérémonies culturelles. Avec la prise de fonction de l'actuel chef sacré, la forêt *Bamèzounmè* est une forêt semi-ouverte au public.

Transcription de l'entrevue avec le chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*

Historique de ma prise de fonction en tant que chef sacré de la forêt *Bamèzounmè*

Alors que j'étais fidèle de l'église protestante à Porto-Novo, j'obtiens par la prière une guérison à un pasteur alors qu'il était gravement malade. Comme récompense, le pasteur m'a béni après une longue méditation biblique. C'est alors qu'il me dit «va chez toi et fait développer ta localité». Je ne comprenais vraiment pas ce que cela signifiait. Ces événements se sont déroulés avant 1990. En 1990, ce fût le décès de ma fille âgée de deux ans. Je l'avais enterrée sans aucune messe, sans aucune séance de prières. Les fidèles de ma paroisse ont alors qualifié cet acte de païen. En réparation, une messe d'action de grâce a été dite à *Hozin*. Par la suite, j'ai été sollicité pour des prières afin que Dieu débloque la crise financière et empêche la famine qui s'annonçait à *Hozin*. Après deux séances de prières, deux miracles se sont produits. La première séance fût consacrée à la reprise des ventes dans nos marchés, ce qui fût exaucé. Cependant, cette grâce obtenue a été perçue comme une simple coïncidence. Deux semaines après la seconde séance en l'intention d'une pêche fruiteuse, d'énormes quantités de poissons ont été pêchées. La population crût alors en mes prières et les séances se sont multipliées.

Un jour, alors que j'ai fini de prier avec les fidèles, j'ai fait une révélation. J'ai demandé que la forêt *Bamèzounmè* soit prise comme un lieu de rencontre des protestants. En effet, les chrétiens catholiques, les chrétiens célestes et les musulmans ont tous leur lieu de pèlerinage annuel sauf les protestants. Cette révélation a été interprétée comme un acte

vodouiste et contestée par certains fidèles qui ont jugé que les ancêtres restés dans la forêt faisaient du *vodoun*. Ce fût une ségrégation au sein de l'église protestante et je fus rejeté de l'église. C'est en ce moment que commença la mission de développement de ma région dont me parlait le pasteur.

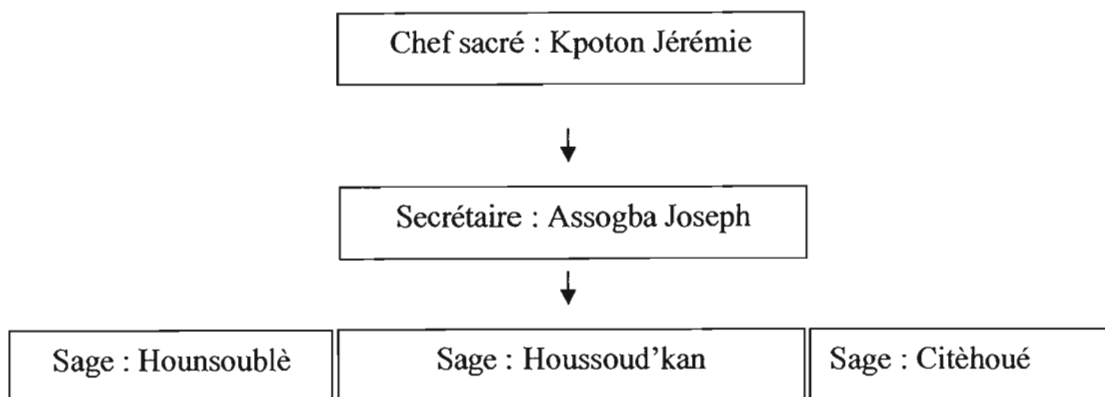
Je rencontrai les sages chargés de la garde de la forêt pour leur faire part de ma révélation. Ils me confirmèrent alors que l'oracle avait révélé qu'un jeune quittera Porto-Novo et viendra réclamer la fonction de *Houeto* de la forêt *Bamèzounmè*. Cependant, le nom de la personne n'était pas dévoilé par l'oracle. Ils m'ont quand même concédé ce rôle en me mettant garde des dangers que je courais si d'aventure je n'étais pas réellement la personne révélée par l'oracle.

Structure de la forêt *Bamèzounmè*

Mon premier travail après mon intronisation a été de procéder à l'aménagement de la forêt. Plusieurs espaces y étaient symbolisés. À l'entrée, se trouve un mirador sur lequel est positionné *Ayonouhiho*, le garde qui s'occupe de veiller sur la forêt. Ensuite on y trouve un cimetière des *wémènou*, la cour du *Houeto Acadjahonsou*, un enclos en ciment où se trouve le fétiche de *Zoungla* encadré par *Yanvêdjê* et *Hinsou*, le *Goukon* (*Yannouhiho*) puis le *Hossitonou*. Le *Hossitonou* est une mare aux abords desquels les femmes de nos ancêtres se lavaient. Restée presque inutilisée depuis la disparition des ancêtres, cette mare s'est asséchée et remplie de feuilles sèches. Nettoyée, on y remarquait une vallée cependant aucune eau ne s'y trouvait. J'ai alors recouru à une tante qui a prié l'ancêtre *Zoungla* sur cette mare, a demandé de la faire remplie d'eau en y faisant goutter de l'eau. À la tombée des gouttes d'eau sur la mare, l'eau y jaillit à la grande stupéfaction et émerveillement de tous. Une croix est aussi positionnée à l'entrée de la forêt. Sa présence est due à un rêve dans lequel j'ai vu Marie et Jésus sur un cours d'eau qui traversait la forêt. Ces derniers disparaissent et je me vis en train de construire un musée dans la forêt. Je me vis entrain d'enfermer hippopotame dans une cage. À côté de la forêt, j'installai des aménagements touristiques. Ce rêve a été révélé aux sages qui en ont confirmé la véracité. Pour symboliser l'image de Marie et de Jésus vue en songe, j'implantai une croix à l'entrée de la forêt. Je compte développer le tourisme pour faire réaliser mon rêve.

Le comité actuel de gestion de la forêt *Bamèzounmè*

Les responsables actuels de la forêt *Bamèzounmè* sont les Kpoton. L'organigramme de gestion de la forêt se présente comme suit :



Sacralité de la forêt *Bamèzounmè*

Plusieurs faits marquants dans l'histoire des *wémènou* justifient le caractère sacré de la forêt *Bamèzounmè*.

- *Ayonouhiho* est enterré vivant dans la forêt. C'est le protecteur de la forêt;
- des perles sacrées recherchées par un roi d'Italie et retrouvées seulement chez *Zoungla* sont enterrées par l'ancêtre et supplantées d'un arbre;
- les mères qui ont eu des jumelles n'entrent pas dans la forêt *Bamèzounmè*. Des singes roux y sont présents et ne les tolèrent pas. C'est l'oracle qui nous a révélé cela. Nous considérons le singe comme un animal sacré parce qu'il est proche de l'homme qui est aussi un être sacré;
- l'eau de la mare des *Ahossi* est purificatrice;
- les ancêtres qui ont vécu dans la forêt ne sont pas morts mais y ont disparus;

- les personnes de mauvaise foi sont automatiquement identifiées et attaquées par des abeilles. C'est le cas dans les années 1960-1970, d'une *wémènou* intronisée féticheuse mais pas dans la forêt Bamèzounmè et interdite d'entrer dans cette forêt les jours anniversaires de son intronisation. Malheureusement, elle a désobéi à son totem et est partie prélever du bois avec d'autres femmes un jour anniversaire de son intronisation. C'est alors qu'elle fût piquée par des abeilles et en a succombé. Les autres femmes étaient sauvées;
- un tigre surveille la forêt. Au moment de sa mise bas, le soleil brille en même temps qu'il pleut. Il n'est jamais vu sauf une fois lors des prises d'images aériennes par les américains;
- pendant la période révolutionnaire, le président du *Dahomey* Mathieu Kérékou a déclenché une lutte contre la sorcellerie. Des forêts sacrées ont été détruites et des vieillards enfermés. Les autorités des *Aguégus* d'alors ont autorisé la coupe de bois dans la forêt *Bamèzounmè* pour la réalisation des *acadja*. La décision fût contestée par les sages. Certes, les bois ont été coupés, les *acadja* réalisés et installés sur le fleuve Ouémé. Ceci ne restera pas sans conséquence. La pêche qui se révélait fructueuse s'est soldée par une malédiction. 7 canaris de *tohossou* (roi de la localité) et 7 petits pythons ont été ramenés sur la rive en lieu et place des poissons vivants attrapés. Des décès dans le rang des commanditaires de l'opération ont été notés. Seulement un sage ayant autorisé les coupes a survécu après s'être repenti;
- une femme de So-ava a obtenue la grâce de la maternité en se baignant avec l'eau des *Ahossitonou*.

Espèces animales et végétales trouvées dans la forêt

Quelques espèces végétales (les grands arbres)

- *Houkpa* : les fruits sont en forme de chaussure, ils sont utilisés comme bois de feu, la corde fait des chaussures;
- *Hountin* : sert à faire des pirogues;
- *Outin*;

- *Djrohounsou*;
- *Sè* : traite des maux de ventre;

Quelques espèces animales

- singe roux;
- serpents (boa, cracheur, couleuvre);
- antilopes;
- aigles;
- les lamantins d'Afrique s'y réfugient aussi les soirs. Elle sert aussi de refuge aux éperviers trois mois avant les crues
- observation confirmée par le chef sacré : les hérons et les pique-bœufs vivent aux alentours mais n'y pénètrent pas.

Physionomie de la forêt *Bamèzounmè*

La forêt a la forme d'un cœur. C'est une île dans un marécage. C'est ce qui justifie son nom *Ggamèzoun* (communément appelé *Bamèzoun* ou *Bamèzounmè*) c'est-à dire la forêt au milieu d'un bas-fond.

Accès à la forêt *Bamèzounmè*

Avant ma prise de fonction en tant que chef sacré, ce sont seulement les sages *wémènou* qui sont autorisés à y pénétrer et spécialement lors de l'intronisation du *Aholou*. Les autres participants restent à l'entrée. Le *Aholou* nouvellement intronisé y séjourne seul pendant trois mois. Aujourd'hui, l'accès est permis à tout le monde même aux étrangers, aux touristes et scientifiques

Les diverses utilisations de la forêt *Bamèzounmè*

La forêt *Bamèzounmè* est indicatrice de crue et de décrue. À l'approche de la crue, elle jaunit de derrière alors que son jaunissement du haut indique la décrue. C'est le dieu protecteur des *wémènou* de bonne foi contre leurs ennemis. C'est aussi un régulateur d'eau. Elle n'est jamais inondée même en temps de crue. Les espèces se régénèrent naturellement. C'est une forêt reconnue sacrée sur le plan mondial.

La forêt *Bamèzounmè* est un lieu de purification des femmes ayant commis l'adultère. Ce sont les femmes âgées qui s'occupent des purifications. Les femmes sont les griottes lors des cérémonies. Elles s'occupent de dire des louanges au roi et de danser Adjogan. Elles entrent dans la forêt le pagne attaché à la poitrine. Seules les femmes invitées y entrent toutes habillées.

La forêt *Bamèzounmè* est un lieu de rencontre annuel des *wémènou* qui se tient les samedis après la fête de Pâques. C'est un lieu de prières et de demande de grâces de toute sorte (maternité, emploi etc.). Les grâces sont accordées à une seule condition : la sainteté du corps et de l'esprit. En périodes de menstruations ou après les rapports sexuels, les femmes sont interdites d'accès.

Vulnérabilité des ressources de la forêt *Bamèzounmè*

À l'exception des vieux arbres qui s'écroulent et sont commercialisés, les espèces forestières, de façon générale ne sont pas vulnérables car elles se régénèrent naturellement. Cependant, des prélèvements frauduleux de sable du mirador à des fins d'installation des pépinières sont enregistrés (observation confirmée). Des coupes frauduleuses sont aussi enregistrées (observation confirmée).

Projet d'aménagement de la forêt *Bamèzounmè*

- Identification des espèces végétales
- Aménagements touristiques
- Construction de palais pour les ancêtres

Intérêt de la forêt *Bamèzounmè* pour les femmes

À cause de l'absence de soutien lié à la mort de leur mari, seules les femmes veuves sont autorisées à ramasser du bois mort aux alentours de la forêt. La forêt *Bamèzounmè* représente aussi la vie des femmes car même après des années d'adultère, leur purification par les ressources hydriques de la forêt est toujours acceptée si ces femmes désirent retourner auprès de leurs enfants. C'est un gage de conservation de la fidélité des femmes. Sur le plan touristique, les femmes y trouvent un intérêt financier. Lors des arrivées touristiques, elles

sont récompensées financièrement pour leur rôle de griottes. C'est aussi pour elles des moments privilégiés pour faire fructifier leur commerce.

Participation des femmes dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*

La participation des femmes est limitée à leur rôle de griottes. Elles sont informées des décisions qui les concernent par exemple si elles doivent à l'occasion jouer ce rôle. Les hommes sont informés des décisions relatives à la gestion de la forêt *Bamèzounmè* avant les femmes. Depuis les origines et même dans la bible, les hommes sont toujours mis au premier plan.

Participation de l'État à la gestion actuelle de la forêt *Bamèzounmè*

Après le conflit entre la mairie des *Aguégus* et les sages *wémènou*, l'État a donné plein droit aux sages de veiller sur la forêt et de signaler tout prélèvement frauduleux. Aujourd'hui, les forestiers continuent encore de punir les entrées frauduleuses, cependant, ils sont sous l'autorité du chef sacré. Le chef sacré n'a aucun ordre à recevoir des forestiers. (observation : aucun forestier n'intervient actuellement dans la gestion de la forêt).

Perspectives d'avenir des femmes dans la gestion de la forêt *Bamèzounmè*

À travers la danse *Adjogan*, l'occasion est offerte aux femmes de se distraire et par la même occasion de faire rayonner leur culture. C'est déjà pour elles une opportunité de se faire connaître tant à l'échelle nationale qu'à l'international, une façon d'ouvrir la culture des *wémènou* au reste du monde. La participation améliorée des femmes dans la prise de décision passera par le développement touristique.

Synthèse des notes prises sur les questionnaires

Entrevue 8 : Accès à la forêt *Bamèzounmè*

Les personnes autorisées à accéder à la forêt *Bamèzounmè* sont les *wémènou* authentiques et leurs enfants sans distinction de sexe et d'âge. Les étrangers à l'exception des *Fanvinou* et des *fons* d'*Abomey* peuvent rentrer dans cette forêt sur autorisation des chefs

traditionnels. L'interdiction stricte à ces deux ethnies d'entrer dans la forêt est liée à des conflits historiques entre ces derniers et l'ancêtre *Zoungla*. Les étrangers qui entrent dans la forêt *Bamèzounmè* sans un avis favorable des sages s'y perdent et y voient des choses étranges.

Entrevue 1 : interdictions liées à la forêt *Bamèzounmè*

On entre dans la forêt *Bamèzounmè* les pieds nus parce que cette forêt est considérée comme un lieu saint. Les descendants de *Zoungla* ne sont pas autorisés à épouser les *Fanvinou* et les *fons*.

Entrevues 1, 2, 3, entrevue avec le chef sacré

Originellement, et même dans la bible, les femmes ne sont pas égales aux hommes. Et depuis toujours en matière de pouvoir, les hommes ont toujours été les décideurs.

Entrevues 15, 16, 17, 20 : personne autorisée à parler du sacré

Moi je suis jeune pour parler de la forêt *Bamèzounmè*. Je vous conseille d'aller vers les sages

Entrevue 15 et 18 : commercialisation des produits de la forêt *Bamèzounmè*

Nous ne commercialisons pas les produits de la forêt *Bamèzounmè* parce que quand nous le faisons, l'argent gagné ne nous porte que malheur. Ce sont des règles pré-établies par les ancêtres et véhiculées par les sages.

Ceux qui désirent commercialiser ces produits le font. Je connais des gens ici qui vendent du bois provenant de *Bamèzounmè* et se servent de l'argent pour subvenir à leur besoin. Les choses ne sont plus respectées comme avant. Le christianisme a tout gâché. Autrefois notre forêt était très respectée. On n'y entrait pas en désordre. Maintenant, ce n'est plus le cas. Avec le christianisme, ce respect a disparu.

Entrevues 1, 2, 18, 19, 30, entrevue avec le chef sacré : Obtention de la grâce de maternité

Une femme stérile depuis plusieurs années de mariage est venue de So-ava, un village lacustre du Sud du Bénin pour se baigner dans la mare des *Ahossi* et aussi boire de cette eau

ayant après que cette mare pouvait lui offrir la maternité. Trois mois après son passage, elle conçoit. Émerveillée, elle revient avec son mari rendre grâce à *Zoungla* et fit la promesse de lui donner en offrande un mouton si réellement, elle accouchait de cet enfant. Sept années après la naissance de l'enfant, un garçon, cette dame n'a toujours pas tenu à sa promesse envers *Zoungla*. L'enfant, aussi intelligent et brillant qu'il était à l'école, se sentait toujours mal à l'aise dans sa peau et toujours malade. Ses parents consultèrent alors l'oracle qui leur révéla leur dette envers *Zoungla*. C'est alors que les parents reviennent dans la forêt *Bamèzounmè* avec l'enfant et le mouton qu'ils offrirent en action de grâce. L'enfant retrouva la santé.

Entrevue 40 : obtention de la guérison d'une maladie par une petite fille

Après le décès de ma fille, ma petite fille tomba malade. Avec les soins médicaux, elle n'obtenait pas la guérison. J'ai fait recours aux sages de la collectivité *Zoungla* qui m'ont ordonné de la faire venir pour des prières dans la forêt *Bamèzounmè*, ce que je fis. Aujourd'hui, ma petite fille est en bonne santé et elle va même à l'école. Elle est présentement allée à l'école sinon je vous la montrerais pour que vous la photographier.

Entrevue 41 : forêt *Bamèzounmè*, cimetière des *wémènou* authentiques

Ce sont uniquement les *wémènou* authentiques non chrétiens qui y sont enterrés aujourd'hui.

ANNEXE D

CODIFICATION DU QUESTIONNAIRE

Tableau D1 : Codification du questionnaire (1/10)

Variables	Libellé	Modalités				Échelle/ Fréquence							
âge	âge du répondant en nombre d'années												
sexe	genre du répondant	M	Masculin	F	Féminin								
Village	village d'origine du répondant	Bembè		Hozin									
fonction	fonction du répondant dans la gestion de la forêt <i>Bamèzounmè</i>												
langue parlée	langue parlée par le répondant												
culte aux ancêtres	usages culturels de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	0	Non	1	Oui								
lieu prières et de demandes de grâces	usages culturels de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	0	Non	1	Oui								
purification	usages culturels de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	0	Non	1	Oui								
lieu d'intronisation du roi	usages culturels de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	0	Non	1	Oui								
lieu de pèlerinage annuel	usages culturels de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	0	Non	1	Oui								
cimetière des <i>wémènou</i> authentiques	usages culturels de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	0	Non	1	Oui								
autres	usages culturels de la forêt <i>Bamèzounmè</i>	0	Non	1	Oui								
ress_vuléra	vulnérabilité des ressources	0	Non	1	Oui								

Tableau D1 : Codification du questionnaire (3/10)

Variables	Libellé	Modalités				Échelle/ Fréquence								
B_comit_h_wé	information: le comité de gestion informe les hommes <i>wémènou</i> sur ce qui se passera	0 Non	1 Oui			0 à 10								
C_comit_h_wé	consultation: le comité de gestion demande l'avis des hommes <i>wémènou</i> et ils sont écoutés	0 Non	1 Oui			0 à 10								
D_comit_h_wé	partenariat: les propositions et points des hommes <i>wémènou</i> sont prises en compte dans les décisions finales et nous décidons ensembles	0 Non	1 Oui			0 à 10								
E_comit_h_wé	prise de décisions: les décisions sont prises par le comité. Il ne délègue pas ce pouvoir	0 Non	1 Oui			0 à 10								
F_comit_h_wé	autres	0 Non	1 Oui			0 à 10								
A_comit_f_wé	manipulation: le comité de gestion informe les femmes <i>wémènou</i> pour détourner leur attention	0 Non	1 Oui			0 à 10								
B_comit_f_wé	information: le comité de gestion informe les femmes <i>wémènou</i> sur ce qui se passera	0 Non	1 Oui			0 à 10								
C_comit_f_wé	consultation: le comité de gestion demande l'avis des femmes <i>wémènou</i> et elles sont écoutées	0 Non	1 Oui			0 à 10								
D_comit_f_wé	partenariat: les propositions et points des femmes <i>wémènou</i> sont prises en compte dans les décisions finales et nous décidons ensembles	0 Non	1 Oui			0 à 10								
E_comit_f_wé	prise de décisions: les décisions sont prises par le comité. Il ne délègue pas ce pouvoir	0 Non	1 Oui			0 à 10								
F_comit_f_wé	autres	0 Non	1 Oui			0 à 10								
A_com_h_zoun	manipulation: le comité de gestion informe les hommes de la collectivité <i>zoungla</i> pour détourner leur attention	0 Non	1 Oui			0 à 10								
B_com_h_zoun	information: le comité de gestion informe les hommes de la collectivité <i>zoungla</i> sur ce qui se passera	0 Non	1 Oui			0 à 10								
C_com_h_zoun	consultation: le comité de gestion demande l'avis des hommes de la collectivité <i>zoungla</i> et ils sont écoutés	0 Non	1 Oui			0 à 10								

Tableau D1 : Codification du questionnaire (7/10)

Variables	Libellé	Modalités				Échelle/ Fréquence							
B_Pers_com_h_zoun	ce que devrait être la gestion participative entre comité et hommes de la collectivité <i>zoungla</i> : information	0 Non			1 Oui								
C_Pers_com_h_zoun	ce que devrait être la gestion participative entre comité et hommes de la collectivité <i>zoungla</i> : consultation	0 Non			1 Oui								
D_Pers_com_h_zoun	ce que devrait être la gestion participative entre comité et hommes de la collectivité <i>zoungla</i> : partenariat	0 Non			1 Oui								
E_Pers_com_h_zoun	ce que devrait être la gestion participative entre comité et hommes de la collectivité <i>zoungla</i> : prise de décision (le comité décide seul)	0 Non			1 Oui								
F_Pers_com_h_zoun	autres	0 Non			1 Oui								
B_Pers_com_f_zoun	ce que devrait être la gestion participative entre comité et femmes de la collectivité <i>zoungla</i> : information	0 Non			1 Oui								
C_Pers_com_f_zoun	ce que devrait être la gestion participative entre comité et femmes de la collectivité <i>zoungla</i> : consultation	0 Non			1 Oui								
D_Pers_com_f_zoun	ce que devrait être la gestion participative entre comité et femmes de la collectivité <i>zoungla</i> : partenariat	0 Non			1 Oui								
E_Pers_com_f_zoun	ce que devrait être la gestion participative entre comité et femmes de la collectivité <i>zoungla</i> : prise de décision (le comité décide seul)	0 Non			1 Oui								
F_Pers_com_f_zoun	autres	0 Non			1 Oui								
cptences_alimen	compétences des femmes en alimentation	0 Non			1 Oui	1 en cas de besoin	2 souvent	3 toujours	4	quand l'accès est autorisé			
cptences_commer	compétences des femmes en commercialisation de produits forestiers	0 Non			1 Oui	1 en cas de besoin	2 souvent	3 toujours	4	quand l'accès est autorisé			
cptences_transf	compétences des femmes en transformation de produits forestiers	0 Non			1 Oui	1 en cas de besoin	2 souvent	3 toujours	4	quand l'accès est autorisé			

